Christliche Mystik

von

Dr. Josef Zahn.

Benz

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe: **Theologische Lehrbücher.**

Katholisches Kirchenrecht. Von Dr. **Franz Heiner,** Prälat, Professor an der Universität Freiburg i. Br.

I. Band. **Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner und spezieller Einleitung.** 4., verb. Aufl. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 397 S. br. 3,60 *M*, geb. 4,80 *M*.

II. Band. **Die Regierung der Kirche.** 4., verb. Aufl. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 480 S. br. 4 *M*, geb. 5,20 *M*.

Die Verwaltung des Bußsakramentes. Eine theoretisch-praktische Unterweisung für die Beichtväter von Dr. **C. Er. Schieler.** Mit kirchl. Druckerlaubnis. 666 S. br. 6 *M*, geb. 7,20 *M*.

Pastoralmedizin. Von Dr. med. **Ferd. Marx,** prakt. Arzt. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 230 S. br. 2,40 *M*, geb. 3,40 *M*.

Theologische Prinzipienlehre. Lehrbuch der Apologetik von Dr. **Andreas Schill,** Professor an der Universität Freiburg. 2. Aufl., neu bearbeitet von **Oskar Witz,** Repetitor am Erzbischöfl. Priesterseminar zu St. Peter. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 529 S. br. 5,60 *M*, geb. 6,80 *M*.

Moraltheologie. Von Dr. **Frz. Ad. Göpfert,** Professor an der Universität Würzburg. Mit kirchl. Druckerlaubnis.

I. Band. 5. Aufl. 574 S. br. 4,40 *M*, geb. 5,60 *M*.

II. Band. 5. Aufl. 504 S. br. 4,20 *M*, geb. 5,40 *M*.

III. Band. 5. Aufl. 592 S. br. 4,80 *M*, geb. 6,— *M*.

Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. **Alois Schäfer,** Prof. an der Universität Breslau. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 392 S. br. 4,60 *M*, geb. 5,60 *M*.

Lehrbuch der Kirchengeschichte. Von Dr. **F. X. Funk,** Professor der Theologie an der Universität Tübingen. 5., verbesserte und vermehrte Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 661 S. br. 7,— *M*, geb. 8,20 *M*.

Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale übersetzt und kurz erklärt von **Dr. Adalb. Schulte,** Professor der Theologie in Pelplin. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 2., durchgesehene Aufl. 446 S. br. 6,00 *M*, geb. 7,20 *M*.

Vorstehende Arbeit will das Notwendigste zum Verständnisse der in das Römische Brevier aufgenommenen Hymnen bieten; die prosaische Übersetzung schließt sich genau dem lateinischen Wortlaut an.

Lehrbuch der Pastoraltheologie. Von Dr. **Joh. Ev. Pruner,** päpstl. Hausprälat, Dompropst und Professor in Eichstätt.

I. Band: **Das Priesteramt.** Darbringung des heil. Meßopfers und Spendung und Empfang der von Gott angeordneten Gnadenmittel. 2., verm. und verb. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 467 S. br. 4,60 *M*, geb. 5,80 *M*.

II. Band: **Das Lehramt und das Hirtenamt des kathol. Priestertums.** 2., verm. und verb. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 390 S. br. 4,00 *M*, geb. 5,20 *M*.

Katechetische Blätter: Das herrliche Werk ist außerordentlich übersichtlich und verbindet mit großer Genauigkeit und Präzision allen erwünschten Reichtum der zu behandelnden Materien.

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe: Theologische Lehrbücher.

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. **Joseph Pohle,** Professor an der Universität Breslau.

I. Band. 3. verbesserte Auflage. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 569 S. br. 6,— *M*, geb. 7,20 *M*.

II. Band. 3. verb. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 592 S. br. 6,80 *M*, geb. 8,— *M*.

III. Band. 3. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 780 S. br. 8,80 *M*, geb. 10,— *M*.

Lehrbuch des katholischen Eherechts. Von Dr. **M. Leitner,** Subregens am Priesterseminar zu Regensburg. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 658 S. br. 6,00 *M*, geb. 7,20 *M*.

Ein neues für den Studierenden wie den praktischen Bedürfnissen des Seelsorgers gerecht werdendes Werk, das die staatliche Gesetzgebung des Deutschen Reiches nach ganz zuverlässigen Quellen berücksichtigt.

Patrologie von Dr. **Heinrich Kihn,** päpstl. Hausprälat, bisher Professor der Theologie, nunmehr Domdekan zu Würzburg.

I. Band. **Von den Zeiten der Apostel bis zum Toleranzedikt von Mailand (313).** Mit kirchl. Druckerlaubnis. 410 S. br. 4,60 *M*, geb. 5,80 *M*.

Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament. Von Dr. **Winand Fell,** Prof. an der Universität Münster. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 254 S. br. 3,20 *M*, geb. 4,40 *M*.

Die Psalmen des Breviers nebst den Cantica zum praktischen Gebrauche übersetzt und kurz erklärt von Dr. **Adalb. Schulte,** Prof. der Theologie in Pelplin. 473 S. br. 6,20 *M*, geb. 7,40 *M*.

Christliche Aszetik. Mit besonderer Berücksichtigung des priesterlichen Lebens. Von Dr. **Franz Mutz,** Regens des Priesterseminars zu St. Peter in Freiburg i. B. 572 S. br. 6,80 *M* geb. 8,— *M*.

Zweite Reihe: Philosophische Lehrbücher.

Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Von Professor Dr. **Matth. Schneid,** Rektor des Lyzeums zu Eichstätt. 444 S. br. 6 *M*, geb. 7 *M*.

Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Von Professor Dr. **Matth. Schneid,** Rektor des Lyzeums zu Eichstätt. I. Teil: **Leben der Seele.** 368 S. br. 5. *M*, geb. 6 *M*.

Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie. Von Dr. **A. Otten,** Professor an der theolog. Fakultät zu Paderborn. 296 S. br. 3,60 *M*, geb. 4,60 *M*.

Logica, prima pars **Summae Philosophiae ex operibus Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis.** Iuxta Cursum Philosophicum Cosm. Alamanni. Instituta a Philippo Englert, theol. et phil. Doct., Professore. Cum approbatione. 296 S. br. 3 *M*.

Das Werk wird 4 Teile umfassen. Der zweite wird die Naturphilosophie, der dritte die Metaphysik, der vierte die Ethik behandeln.

O. F. M. Library
No.
Ashland, Wis.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe.

Theologische Lehrbücher.

XXVIII.

Einführung in die christliche Mystik.

Von

Dr. Josef Zahn,
Professor an der Universität Straßburg.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

The Catholic Theological Union
LIBRARY
WITHDRAWN
Chicago, Ill.

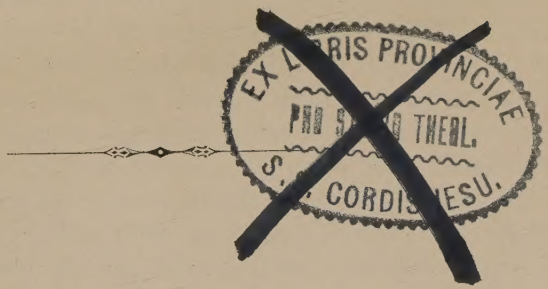
Einführung

in die

Christliche Mystik.

Von

Dr. Josef Zahn,
Professor an der Universität Straßburg.



248.9
Z19E

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.

The Catholic University of America
LIBRARY

Imprimatur.

Paderbornae, die 5. Decembris 1907.

Vicarius Generalis

Schnitz.

16234

Vorwort.

Wem Christus auch für heute und morgen als „Weg, Wahrheit, Leben" gilt, dem ist das Existenzrecht der christlichen Mystik kaum eine unentschiedene Frage, noch ihr Wesen eine völlig unbekannte Sache. Wie immer er das mystische Leben näherhin bestimmen mag, für jeden Fall wird es ihm das Leben in Gott bedeuten, und das christlich-mystische Leben wird ihm besagen, daß, wer in Gott leben will, danach trachten wird, mit Christus, in Christus zu leben, — mit Christus, weil er uns Wahrheit und Weg, in Christus, weil er uns Leben ist, — wahres, reiches, göttliches Leben. Dies war die Meinung der hohen Meister, die vordem auch in deutschen Landen in der Innenschule der Mystik groß geworden sind, nicht ohne in die Jüngerschaft der heiligen Väter sich eingegliedert zu haben.

Wie weit nun aber das innere Leben, um welches es sich in der Mystik handelt, den ganzen inneren Menschen in Anspruch nimmt oder ob ihm etwa das Gemüt des Menschen genüge; wie es sich insbesondere zu den Gaben der Erkenntnis stelle; wie es alsdann sein Verhältnis nehme zu den Aufgaben des tätigen Lebens, sowie weiterhin zur kirchlichen Wahrheits- und Gnadenvermittlung: dies habe ich im ersten Buche dieses Werkes klarzulegen versucht. Es scheint darum trotz all des Mißbrauches, der zurzeit nicht ungern mit dem Worte „Mystik" begangen wird, entbehrlich, diese Vorrede mit einer Auseinandersetzung über das, was die Mystik ist und was sie nicht ist, zu belasten. Auch über meine Stellungnahme zu jener stattlichen Zahl von Werken, die in der neueren oder neuesten Zeit unter dem Namen der Mystik erschienen sind, will ich hier nicht sprechen. Eines dagegen sei gesagt: Wenn ich zu der Meinung gekommen wäre, daß eine Arbeit, wie die vorliegende, auch nur entfernt eine Propaganda für religiösen Separatismus bedeuten würde oder eine Förderung ekstatisch-visionärer oder quietistischer Tendenzen, dann hätte ich die Feder rasch aus der Hand gelegt. Ich würde dies aber ebenso getan haben, wenn ich an keine andere Mystik glauben

könnte als an jenen öden Mystizismus, der vor dem wahren, lebendigen Gott und vor den lebendigen Bezeugungen seiner Gnade scheu in die Flucht geht.

Übrigens will dieses Buch nicht mehr bieten, als der Titel in Aussicht stellt. Es lag mir daran, aus dem weitschichtigen Stoff jene Gebiete und Probleme auszuwählen, welche einen Einblick in das Ganze zu vermitteln vermögen. Daß mir dabei die einschlägigen Arbeiten, die in den letzten Jahren erschienen sind, willkommene Dienste geleistet, will ich sogleich hier zum Ausdruck bringen, indem ich gleichzeitig die Hoffnung hege, zu mancher neuen Untersuchung einzuladen. Vor und nach wird allerdings manches Spezialgebiet der Mystik mit dem Worte des hl. Augustinus gekennzeichnet werden können: „res difficilis perceptu, difficilior dictu“ (De Genesi ad lit. XII, 30). Das mystische Leben behauptet nicht, daß es ohne „Mysterium“ sei, und die Mystik als Wissenschaft verleugnet nicht ihre Schwierigkeiten. Ebendeshalb werde ich auch jede Berichtigung und Ergänzung, von wem und wie immer sie mir zukommen wird, mit Freude begrüßen. Nur darum möchte ich bitten, weniger das Ganze nach losgerissenen Stücken, als die einzelnen Teile nach dem Ganzen zu beurteilen. Auch möge der freundliche Leser, der sich entschlossen hat, das Werk näher einzusehen, in etwa dem Verfasser zugute halten, was ehedem ein treuherziger Autor zu seiner Entschuldigung vorbrachte, als er eine Schrift über Mystik dem öffentlichen Urteile unterbreitete: „Viel lieber mensch, ich hête ez gerne baz gemachet; leider nû ist ez mir gar vremde, wan ich enbin an dem êrsten staphel niht endlîchen. Hête ich die wîle gehabet unde die muoze ze der zît sô ez mir rehte war kom, so hête ich ez doch endehafter gemachet; wan ez enist niemen sô sündic noch sô boese, im erschîne unser hêrre doch etwenne; wan der wîssage spricht, daz sich niemen vor sîner hitze unde vor sîner güete verbergen müge.“ (Die siben Stapheln des Gebetes, bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. I, S. 397.)

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einführung in die christliche Mystik.

Erstes Buch.

Grundcharakter der Mystik.

I. Kapitel.

Mystik als Leben und Mystik als Wissenschaft.

Seite

§ 1. Die Mystik in ihrer religiösen Bedeutung 1
§ 2. Wortsinn der Mystik und vorläufige Bestimmung der Sachbedeutung 5
§ 3. Mystik und Mystizismus 14
§ 4. Christliche Mystik und Christus-Mystik 18
§ 5. Mystisches Leben im weiteren und engeren Sinne; zutreffende und unzulässige Definitionen 23
§ 6. Die Mystik als Wissenschaft 30

II. Kapitel.

Die intellektuelle Seite des mystischen Lebens.

§ 7. Religiöses Erleben als Erkenntnisquelle 41
§ 8. Überspannen des religiösen Erfahrens 48
§ 9. Mystik und Erkenntnistätigkeit in ihrem näheren Verhältnisse . 55
§ 10. Die Mystik gegenüber den Geheimniswahrheiten 70

III. Kapitel.

Der kirchliche Charakter der Mystik.

§ 11. Das liturgisch-kirchliche Leben der Mystiker 73
§ 12. Das Verhältnis von Mystik und Kirche als gegenseitiges Verhältnis 79
§ 13. Die Realisierung des kirchlichen Charakters der Mystik durch die Anerkennung der kirchlichen Gnaden- u. Wahrheitsvermittlung 84

IV. Kapitel. Seite

Das Lebensideal der Mystik.

§ 14. Die religiöse Fundierung und Informierung des ganzen Lebensgebietes 96
§ 15. Das ethisch-aszetische Streben der Mystiker 102
§ 16. Das Interesse und das Wirken der Mystiker für die Gemeinschaft 117

Zweites Buch.

Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens.

I. Kapitel.

Das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung.

§ 17. Religion und Gebet 137
§ 18. Die Berechtigung des Bittgebetes im mystischen Leben . . . 140
§ 19. Die Berechtigung des mündlichen Gebetes im mystischen Leben . 148
§ 20. Das innere Gebet 163
I. Notwendigkeit des betrachtenden Gebetes 163
II. Genauerer Begriff des betrachtenden Gebetes 165
III. Gegenstand des betrachtenden Gebetes 168
IV. Hilfsmittel und Methodik des betrachtenden Gebetes . . 179

II. Kapitel.

Die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens: Stufen und Vollendung derselben.

§ 21. Beziehungen zwischen sittlichen Stufen und Gebetsstufen . . . 186
§ 22. Das Voranschreiten des inneren Gebetes zur Beschauung . . . 192
§ 23. Die Beschauung als erworbene Fertigkeit und als eingegossene Gnadengabe 198
§ 24. Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes 208
§ 25. Zusammenfassende Beurteilung dieser Klassifikationen 230
§ 26. Fortdauer der menschlichen Aktivität bei allen Graden des beschaulichen Gebetes 238
§ 27. Vollendungsstand des beschaulichen Gebetes; Beschauung und Beschaulichkeit 254

III. Kapitel.

Die Relativität der diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens.

§ 28. Die Relativität der sprachlichen Fassung des mystischen Lebens 271
§ 29. Die Relativität der diesseitigen Vollendung der Gotteinigung; die Einseitigkeit des mystischen Ideals im Quietismus . . 289

Seite
§ 30. Die Prüfungen im mystischen Leben 313
§ 31. Die Tröstungen im mystischen Leben 328

Drittes Buch.

Die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens.

I. Kapitel.

Grundsätzliche Würdigung der mystischen Phänomene.

§ 32. Übersicht der außerordentlichen und akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen Lebens und allgemeine Würdigung derselben 346
§ 33. Möglichkeit und Konvenienz der mystischen Phänomene . . . 362
§ 34. Notwendigkeit der Prüfung inbezug auf die Tatsächlichkeit der mystischen Phänomene 381
§ 35. Notwendigkeit der Einzelprüfung über das Vorhandensein der übernatürlichen Ursächlichkeit bei den mystischen Phänomenen 399
I. Charismatische Heilungsphänomene 401
II. Charismatische Herzenskunde 411
III. Charismatische Stigmatisation 419
§ 36. Ausscheidung der pseudo- und antimystischen Phänomene . . 427
I. Die sog. „dämonische Mystik" 427
II. Hypnotismus und Spiritismus 445

II. Kapitel.

Ekstase und Vision im besonderen.

I. Die Ekstase.

§ 37. Was die Ekstase ist 462
§ 38. Nähere Abgrenzung der übernatürlichen Ekstase von der natürlichen und pathologischen „Ekstase" 486

II. Die Vision und Revelation.

§ 39. Einteilung der Visionen und Revelationen 505
§ 40. Grundsätzliche Stellung der Kirche zu den Visionen und Privatoffenbarungen 517
§ 41. Selbsttäuschungen einzelner Visionäre und Erklärung solcher Tatsachen 524
§ 42. Kriterien inbezug auf Visionen und Visionäre 539
§ 43. Abschließende Würdigung der ekstatisch-visionären Phänomene und der mystischen Charismen überhaupt sowie ihres Verhältnisses zum mystischen Leben und Streben 557
Sachregister 576

I. Buch.

Grundcharakter der Mystik.

I. Kapitel.

Mystik als Leben und Mystik als Wissenschaft.

§ 1. Die Mystik in ihrer religiösen Bedeutung.

Ob in der Gegenwart das religiöse Leben in aufsteigender 1
Entwicklung oder in zunehmendem Niedergang begriffen sei, ist eine Frage, die schon deshalb verschieden beantwortet wird, weil über das Religiöse selbst verschiedene Auffassungen bestehen. Keinesfalls ist die ganze moderne Welt in einem solchen Grade den praktischen Imperativen untertänig geworden, daß sie die Freiheit sich rauben ließe, nach jenen Höhenwelten auszublicken, auf welchen das Geistesleben als geistliches Leben sich entfaltet in betender Andacht, in religiöser Einkehr, in frommer Betrachtung und Beschauung, sei es im hehren Gottesbau der Schöpfung oder in enger Zelle, im schlichten Kirchlein oder in den hohen, weiten Domen. Und je mehr der Blick nach oben zum eigenen Aufsteigen lockt, wenn nicht zu den höchsten Gipfeln, so doch zu mäßigen Höhen; je lieber die Seele sich ein Verweilen gönnt in dieser reinen Atmosphäre oder ein öfteres Rückkehren zu ihr: um so besser wird sie es erfahren, daß im geistlichen Leben nichts Niederdrückendes, nichts Beengendes und nichts von kahlem Pauperismus ist, sondern daß alles hier ins Freie, ins Hohe, ins Offene geht und in gesunde Lebensfülle.

Dieser Meinung war die Vorzeit. Man liest bei einem deutschen Mystiker: „Wer in einem engen Tale aufgewachsen ist und niemals ins Weite ausschauen konnte, der mag billig staunen, wenn er einmal wahrnimmt, wie weit die Lande sich ausdehnen und wie das Auge nicht zum Ende reicht." „Es ist wahrlich diese

sichtbare Welt viel kleiner als die geistliche Welt, in der die Weisheit wohnt. Zu ihr sollen die lauteren Geister sich erschwingen und sich erweitern, über sich hinaus, in eine Höhe, die kein Ende hat, — zu Gott, aller Dinge Ursache und Ausgang und Endziel. Hier ruht die Seele, und bevor sie zum Ziele kommt, mag sie nicht Ruhe finden." Damit wird Bruder David von Augsburg[1] recht behalten. Und die Erfahrung aller Zeiten wird beifügen, daß dieser „Aufschwung", diese „Erweiterung", dieses „Zielfinden" nicht bloß Erfreuung, sondern auch Gesundung und Erstarkung bringt und neue Lust, zu Berg und zu Tal den irdischen Lebensaufgaben sich zu weihen.

2 Aber dürfen etwa solche Segnungen — und vielleicht in einem besonders reichen Maße — auch erhofft werden von dem Aufstieg in die Gipfelpunkte des geistlichen Lebens, in das Hochland der Mystik? Stehen überhaupt Mystik und Religion in einem derartigen Verhältnisse, daß die mystischen Höhen als religiöse Höhepunkte zu betrachten sind? Oder ist am Ende gar, was mit der Mystik bezeichnet zu werden pflegt, nichts weiter als ein wirres Gemisch von willkürlichen Bildungen, „von verschwebenden Phantomen", „von angenehmen, aber grundlosen Illusionen", „von süßen Schwelgereien eines der Erkenntnis entflohenen Gemütes"?[2] Und sind etwa die Mystiker nur weltfremde Träumer, unerleuchtete, unnütze, bald fanatische, bald quietistische Sondermenschen, die mit Recht unverstanden bleiben für die Umwelt, weil auch sie ohne Verständnis sind für die Zeit und ihre Aufgaben? Dann freilich möchte auch die Frage nach der religiösen Bedeutung der Mystik völlig ungestellt bleiben. Wir aber stellen diese Frage, um sie, wenn nicht hier, so doch im Verlaufe der Arbeit zu beantworten. Und wir meinen, daß die Mißachtung unberechtigt ist, welche der Mystik nicht selten zu begegnen pflegt. Gar manche, auch in der Gegenwart, glauben von der Mystik hinlängliche Kenntnisse zu haben, wenn sie dieselbe für etwas halten, das eine ernste Beschäftigung kaum verdient, jedenfalls aber von sehr untergeordneter Bedeutung ist.

---

[1] Bei Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1857, I, 324.

[2] Solche Auffassungen glaubte schon W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik I (1881), 410, abwehren zu müssen.

Mit Recht hat in dieser Hinsicht W. Vaughan die Bemerkung gemacht: „Mysticism was not then and can scarcely be said to be now a popular subject. A matter-of-fact age puts such ideas on one side, as something too weak for serious consideration. The majority indeed have but a very hazy notion as to what Mysticism is; they only have an idea that something is meant, wich is very inferior, and they pass it by.“ Hours with the mystics [8] I, p. XV s.

Wie kann jedoch der tiefe, nachhaltige Eindruck übersehen werden, welchen die Mystiker nicht etwa auf einige Jahrzehnte, sondern auf viele Jahrhunderte, und zwar in besonders hohem Grade auch in den germanischen Ländern, ausgeübt haben? Wie kann man verkennen, daß so viele heilige Männer und Frauen, die den Mystikern zuzuzählen sind, wie etwa ein hl. Franziskus von Assisi oder eine hl. Hildegard von Bingen, durch die Kraft ihrer Persönlichkeit, durch den Reichtum ihrer Lebenserfahrung, durch die Geschlossenheit ihrer Weltanschauung für viele ihrer Zeitgenossen wahrhaft Licht und Salz geworden sind? Wie kann man ferner unbeachtet lassen, daß das Leben der Mystiker, wenn es schon Außerordentliches bietet, doch im Außerordentlichen nicht aufgeht? „Es wäre eine gewaltige Verkennung der Tatsachen, wenn man übersehen wollte, daß eine durchdringende Klarheit des Verstandes und ein bewußter, ernster Wille, der, im Kleinen treu, schlicht die Pflicht des Tages tut, sich mit jenen auffallenden Erscheinungen verbunden hat und zwar nicht bloß in derselben Gemeinde, sondern sehr oft in denselben Individuen, vor allem in den großen Persönlichkeiten! An der Spitze dieser Persönlichkeiten steht Paulus: der gewaltige Pneumatiker, der mehr als alle mit Zungen redet, der den Geist in sich schreien und seufzen hört, der Gesichte sieht und Verzückungen erlebt, er ist der große Gründer der Heidenkirche, ein Gläubiger voll ruhiger, steter Zuversicht, ein Organisator und Kirchenmann von unbesiegbarer Willenskraft und großer Nüchternheit in der Beurteilung des Wirklichen und Möglichen, ein Dialektiker von rabbinischer Schulung und schneidender Verstandesschärfe.“ [1]

Was übrigens die Tatsächlichkeit der uns berichteten 3
außerordentlichen Phänomene betrifft, so mag vorläufig an einen

[1] H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899, S. 229.

Gedankengang des großen J. Görres [1] erinnert sein. Obwohl Görres selber in der Einzelanwendung seiner Grundsätze die Grenzen zu wenig eng genommen hat, bleibt es richtig, wenn folgende drei Gesichtspunkte betont werden: erstens die große Zahl der Zeugen, die über die Jahrhunderte und über die Länder verteilt und in dem Grade zuverlässiger sind, als sie besser sich ausweisen können über Fähigkeit und guten Willen zu einem richtigen Urteil; zweitens der Zusammenhang der einzelnen Tatsachen mit dem ganzen Lebensgang der Heiligen und mit anderen Einzeltatsachen, welche uns über die gleichen Heiligen zuverlässig berichtet sind; drittens der Zusammenhang der Tatsachen aus dem Leben der verschiedenen Persönlichkeiten und zwar ein Zusammenhang, der vollständig genug ist und stets „absichtslos". „Die Erscheinungen", so meint Görres,[2] „in wie vielen Kombinationen, unter wie viel verschiedenen Gesichtspunkten sie immer zusammengestellt werden mögen, bejahen sich gegenseitig; die Tatsachen, aus den allerverschiedensten Quellen geschöpft, an den allerverschiedensten Persönlichkeiten hervortretend, den allerfernsten Zeitaltern angehörig, stehen doch an ihrer Stelle im Organismus des Ganzen", während zugleich „alle die Zeugen, die in den früheren Jahrhunderten ihre Zeugnisse in dieser Sache niedergelegt, von einer solchen inneren, organisch lebendigen Verkettung der Erscheinungen und von dem Gesetze ihrer Assoziation keine Ahnung gehabt". Ich möchte nur eine Bemerkung hinzusetzen, die ein besonnener neuerer Forscher zu unserem Gegenstande gemacht hat. „Unzweifelhaft waren die früheren Generationen in diesen Dingen zu leichtgläubig, aber die heutige Generation ist zu skeptisch und ungläubig." „Wir werden vom heutigen Standpunkte der Naturwissenschaften viele Meinungen der gebildeten und ungebildeten Welt der vorangegangenen Jahrhunderte als Aberglauben erklären müssen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß auch die heutige Wissenschaft vor den Geheimnissen der Natur noch ratlos dasteht." „Die notwendigen Gesetze und Kräfte der Natur reichen nicht einmal dazu aus, die Weltmechanik lückenlos zu erklären, geschweige denn die Probleme des Geistes und Herzens zu lösen." [3]

[1] Christliche Mystik, Regensburg 1836—1842, Vorrede des 2. Bandes, p. V ff.

[2] A. a. O., p. XI und X.

[3] P. Schanz, Theol. Quartalschrift 1901, S. 40.

Indessen wird sich im Laufe dieser Untersuchungen bestimmt 4
herausstellen, welch ein Abgrund die Mystik trennt von dem unsicheren Tasten, von dem phänomenensüchtigen Wesen, wie es beispielsweise im Spiritismus sich zeigt, es wird sich herausstellen, wie wenig wir geneigt sind, die außerordentlichen äußeren Bezeugungen des mystischen Lebens irgendwie zu überschätzen. Wir werden finden, daß auf dem Felde der Mystik Verirrungen nicht ausgeschlossen sind, aber wir werden die Folgerung abweisen, daß mit dem Unkraut auch der Weizen auszureißen sei. Wir werden daran festhalten, daß durch ein Verdikt, welches über den Separatismus älterer oder neuerer Mystizisten oder über den Quietismus der Madame Guyon de la Mothe oder über den Pietismus irgendeiner Schattierung gefällt wird, die Mystik selbst ebensowenig verurteilt sei, als etwa durch den Hinweis auf die Verwandtschaft, in welcher einzelne Begebnisse aus dem mystischen Leben mit pathologischen Phänomenen zu stehen scheinen. Und wenn immerhin die Kataloge einer Bibliothek unter den Sammeltitel „Mystik" die Einzelgebiete: „Mystiker, Fanatiker, Inspirierte, Schwärmer, Theosophen, Heterodoxe, Paradoxe, Separatisten, Revival, Awakening", und noch vieles andere subsumieren, so bleibt es doch verwehrt, vorschnell alles konfundierend, in einem einzigen Urteil über die verschiedenartigsten Richtungen zugleich abzusprechen.

Ob es nun überhaupt der Mühe wert ist, mit dem Gebiete der Mystik sich ernst zu beschäftigen, wird der freundliche Leser leicht entscheiden. Wir erachten es gleichwohl für dienlich, am Schlusse dieses Kapitels mit einem Worte auf das Interesse zurückzukommen, welches diese Arbeit beanspruchen kann. Zuvor aber soll die Bedeutung des Wortes Mystik entwickelt und der Begriff des mystischen Lebens, sowie die Aufgabe der Mystik als Wissenschaft dargelegt werden. Dadurch wird denn auch das Verhältnis von Mystik und Religion eine willkommene Beleuchtung finden.

§ 2. Wortsinn der Mystik und vorläufige Bestimmung der Sachbedeutung.

Der Wortsinn der „Mystik" wird am besten im Zusammen- 5
hange mit dem Terminus Mysterium beleuchtet. Beide Termini,

Mystik und Mysterium, entstammen dem Verbum μύω (oder μυέω), und zwar ging die Entwicklung beider durch die Bildung μύστης hindurch.[1] Das Verbum μύω bedeutet das Schließen der Augen, sowohl im intransitiven als im transitiven Sinne (mit oder ohne τοὺς ὀφθαλμούς); es wird aber auch gebraucht vom Schließen des Mundes, und man muß wohl, mit Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Lautbildung und Wortsinn, letztere Bedeutung als die ursprünglichere erachten.[2]

Da die Sinne als Organe der Wahrnehmung und Mitteilung dienen, wird naturgemäß ein Wort, welches das Schließen der Sinne ausdrückt, auf Gegenstände, Tätigkeiten, Persönlichkeiten, Wahrheiten hindeuten, die wenigstens nach irgend einer Seite hin den Schleier des Geheimen oder des Geheimnisses tragen. Und zwar verwendet der Sprachgebrauch die Termini μύστης, μυστικός, μυστήριον, μυσταγωγός u. a. für das Geheime und für das Geheimnisvolle insofern, als dasselbe vom Hauche der religiösen Weihe berührt ist. In diesem Sinne ist es geläufig, von den „Eleusinischen Mysterien" zu sprechen; in diesem Sinne spricht schon Herodot von den „Mysterien in Samothrake", sprechen Sophokles und Euripides von „den heiligen, den ehrwürdigen Mysterien".[3]

6 Das „mystische" Moment dieses Mysterienkultes lag einerseits in der Beschränkung des öffentlichen Charakters und anderseits in dem Geheimnisvoll-Bedeutsamen der Zeremonien. Damit hing weiter zusammen, daß diejenigen, welche sich begierig und, vermöge der vorbereitenden Läuterung, würdig erwiesen, in die Mysterien eingeweiht zu werden, eine besondere, den allgemeinen und öffentlichen religiösen Kult weit übersteigende religiöse Erhebung und Beseligung, eine viel innigere Annäherung an die Gottheit zu finden hofften.[4] Fanden sie, suchten sie wohl auch eine intellektuelle Bereicherung? Die Geschichte der Philosophie läßt keinen Zweifel, daß in den Mysterien sich wertvolle Saatkörner der

---

[1] Siehe H. Stephanus, Thesaurus linguae graecae, s. h. v. (tom. V.)

[2] Jeder Versuch, den Stamm „μυ" auszusprechen, veranschaulicht das onomatopoietische Verhältnis; übrigens vgl. Plotin, Enn. VI, 9, 2; Proklus, Plat. Theol. I, 3.

[3] Stephanus, l. c.

[4] Vgl. Chantepie de la Saussaye, P. D., Handbuch der vergleichenden Religionswissenschaft, II (1889), 140 ff.

Spekulation bargen.[1] Freilich, die spekulativen Keime wurden überwuchert vom Ritualismus. Und es war nicht etwas aus der allgemeinen Mysterienpraxis[2] Herausgelesenes, wenn die Neuplatoniker, an Plato sich anschließend, mit den *μυστήρια* den Begriff einer das gewöhnliche Maß übersteigenden, tiefer eindringenden Erkenntnis, einer höheren Weisheit verbanden, — einer Weisheit, welche als die eigentliche „Philosophie" ihre Jünger zu Schauenden, Eingeweihten, Kundigen (*ἐποπταί, ἱεροφάνται, μύσται*) machte, während die übrigen Wissenschaften nur als Vorschule (*προγυμνάσματα, προτέλεια*) gelten konnten.[3]

Anders ist das Verhältnis beim biblisch-patristischen 7
Gebrauche des Wortes *μυστήριον*. Wir lesen beim hl. Paulus am Beginne des Epheserbriefes eine herrliche Doxologie auf den göttlichen Heilsratschluß, der vor Grundlegung der Welt bestand, in der Fülle der Zeiten aber sich dadurch zu vollziehen hat, daß „alles in Christus sich erneuert". In diesem Zusammenhang lesen wir von dem „Mysterium des Willens Gottes".[4] Und dieser Gedankengang, diese Terminologie ist dem Weltapostel ganz geläufig. Die Menschwerdung des Logos, Christi Leben und Werk ist ihm das große, das zentrale „*μυστήριον*". Im gläubigen Bewußtsein, in der eigenen lebendigsten Erfahrung, mit felsenstarker Zuversicht sieht er hinein in die unermeßlichen Reichtümer und Herrlichkeiten dieses Myteriums und verkündet sie dann mit Heroldsstimme an die Nationen der Erde, „ermahnend, lehrend jeden Menschen in jeglicher Weisheit, damit wir darstellen jeden Menschen vollkommen („*τέλειον*"!) in Christus Jesus"![5] Bei diesen Stellen tritt der intellektuelle Einschlag des Terminus *μυστήριον* mit unverkennbarer Deutlichkeit hervor. Zwei Aussagen vereinigen sich inbezug auf denselben Gegenstand: das Mysterium Christi ist ein

[1] Siehe unsere Ausführung unten im zweiten Kapitel, n. 52 ff.

[2] Vgl. das dem Aristoteles zugeschriebene Wort über die Mysterien: „*οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν*". W. R. Inge, Christian mysticism, 1899, p. 352.

[3] Vgl. Plato, Gorgias, p. 113, und Phädon, p. 62; Plutarch, De prof. in virt., c. 10; siehe A. Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik (1825), in der Einleitung S. 4 ff.

[4] Eph. 1, 9, vgl. V. 3 ff.

[5] Kol. 1, 28, wozu der ganze Kontext zu vergleichen ist; siehe auch 1. Tim. 3, 16.

Geheimnis und ist zugleich ein Erkenntnisinhalt, d. h. ohne besondere Mitteilung wäre es uns verborgen geblieben, vermöge der Offenbarung aber wurde es uns kund, und ist es nunmehr, wenn auch nur teilweise zugänglich.

Übrigens selbst dort, wo in der altchristlichen Literatur der Ausdruck *μυστήριον* von den christlichen Kultgeheimnissen, von der Eucharistie und sodann von der Taufe gebraucht wird, ist leicht zu erkennen, welches Gewicht auch bei diesem Sprachgebrauch den geheimnisvollen christlichen Lehren zufällt, die, in den liturgischen Handlungen eingeschlossen, mit denselben in untrennbarer Verbindung sind.[1]

Will man auf diesen Sprachgebrauch der biblisch-patristischen Gräzität achten, so kann man, unter Vorbehalt näherer Prüfung, im voraus erwarten, daß auch die christliche Mystik nicht eine Gefangennehmung oder Einschläferung des Verstandes besage, sondern daß sie vielmehr der Erkenntniskraft wertvolle Gaben darbieten und wichtige Aufgaben stellen werde. Dabei findet freilich das willige Aufnehmen der göttlichen Erleuchtung eine vorherrschende Betonung gegenüber dem eigenen Nachforschen. Und es wird sodann die Präponderanz des affektiven, beziehungsweise auch des effektiven Momentes im mystischen Leben niemals verschwiegen.

8 Wenn nämlich nach dem Gesagten das Sondertum, das Geheimtun, wenn der verwickelte, oft genug unwürdige Apparat von Geheimmitteln der hellenischen Mysterienfrömmigkeit in der christlichen Mystik keine Stelle haben kann, weil all dies im grellsten Widerspruch steht zur Religion der Vollendung, so erhebt sich die Frage, was für ein „Verborgenes", was für ein „*μυστικόν*" den Inhalt der christlichen Mystik bilde. Man wird ja nicht erwarten dürfen, daß die Mystik den etymologischen Zusammenhang — mit *μυστήριον*, mit *μύω* — verleugne.

Das *μυστικόν*, welches hier in Frage steht, ist das Verborgenste von allem Verborgenen, das Geheimnis der Geheimnisse. Es ist zugleich das Geheimnis, welches jeden Menschen umfangen will, der in diese Welt kommt. Teilweise freilich mag es in

[1] Siehe den Artikel „Mysterien" (Weiß) bei F. X. Kraus, Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer II (1886), 459 ff., und vgl. insbesondere die „mystagogischen" Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem.

die Erscheinung treten. Was der Geist Gottes durch seine Licht spendenden, Leben weckenden Einstrahlungen in den verborgenen Gründen der Seele schafft, das mag in etwa erschlossen werden aus den Frühlingskeimen heiligen Wollens, aus den Sommerernten heiligen Wirkens. Da mag sich bezeugen, daß die Sonne der göttlichen Huld in Mittagshöhe am Himmel der Seele gestanden, daß die Stimme Gottes ohne Wortklang und Zeitfrist, und doch laut und lange und wohlvernehmlich in des Menschen Geist hineingesprochen, und daß der Mensch in solchen stillen Gnadenstunden für den göttlichen Zuspruch, für lebensvolle, liebevolle Zwiesprache sich empfänglich, befähigt erwiesen. Alles aber, was hier und dort von Jüngern dieser göttlichen Innenschule versuchsweise nach außen kundgegeben wurde, ist ungefähr wie die dürren Striche einer dürftigen Skizze gegenüber einem farbenprächtigen Gemälde, — geschweige denn, daß die innerste Seite der übernatürlichen Lebensvereinigung des Menschen mit Gott jemals von der Sprache der Psychologie — sei es auch die höchste Psychologie der Heiligen — voll erfaßt und adäquat dargestellt werden konnte oder könnte.

Unter den charakteristischen Strichen aber, durch welche das 9
mystische Leben (nach der Seite des menschlichen Tätigseins) dem Verständnisse näher gebracht werden soll, gilt den Mystikern selbst als der wichtigsten einer die Betonung des affektiven Momentes. Dies ist bereits angedeutet und zugleich bemerkt worden, daß mit dieser Betonung nicht die Negierung der Erkenntnistätigkeit involviert werde. Noch auch soll die fromme Empfindung im feindlichen Gegensatz gedacht sein zum Leben der Tat; damit würde ja das mystische Leben aus dem wahrhaft religiösen Leben hinausfallen, welches die harmonische Weihe aller inneren und äußeren Kräfte an Gott bedeutet. Es will vielmehr — im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Lebensrichtung — gesagt werden, daß das äußere Handeln wenig Wert habe, wenn nicht auf dem inneren Herde die Opferflamme der heiligen Liebe zum Allerhöchsten brennt, und daß die höchste Spekulation weit zurückstehen müsse vor dem schlichten Glauben, — falls etwa diese Spekulation ohne innere Anteilnahme des Gemütes, ohne Empfänglichkeit für die Wärme der Liebe bleibe, während der Glaube, von der Liebe durchwohnt, das ganze Leben ergreife.

In diesem Sinne bestimmt Kardinal Bona den „Weg der Seele zu Gott".[1] Er weist auf Platos Ausspruch im Symposion hin, daß die Liebe ein Kreis sei, der im Guten beginnt und im Guten endigt mittels ewiger Bewegung. So ist die mystische Theologie, meint Bona, eine wunderbarliche Kreisbewegung, sich vollziehend in den flammenden Anmutungen des liebeerfüllten Gemütes, beginnend mit der Liebe, fortschreitend zur Liebe, endend in Liebe.

Der hl. Franz von Sales[2] versucht, in seiner Art und Weise, die affektive Seite des mystischen Lebens durch folgende Gegenüberstellung der „mystischen Theologie" und der wissenschaftlichen Theologie der Schule zum Ausdruck zu bringen. „Gleichwie Gott der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie ist, so spricht auch die mystische Theologie von Gott, jedoch mit einem dreifachen Unterschiede. Jene betrachtet nämlich erstens die Göttlichkeit der allerhöchsten Güte, diese die allerhöchste Güte der Gottheit. Zweitens spricht die Theologie der Schule über Gott zu den Menschen und mit den Menschen, die Mystik aber gilt dem Sprechen des Menschen von Gott, zu Gott, mit Gott. Drittens strebt die wissenschaftliche Theologie nach der Erkenntnis Gottes, die Mystik aber gilt der Liebe Gottes." Ihr Gegenstand ist „eine Unterredung, wodurch die Seele sich liebreich mit Gott über seine höchst liebenswürdige Güte bespricht, um mit derselben sich zu vereinigen".

In ähnlicher Weise charakterisierte einmal Ludwig von Granada[3] in einer Predigt auf den hl. Franz von Assisi die mystische Theologie gegenüber der scholastischen Theologie, indem auch er den letzteren Terminus im Sinne der wissenschaftlichen Theologie und den ersteren Terminus für die Praxis des inneren Betens und Lebens (nicht etwa für die Wissenschaft vom inneren Leben) gebraucht. Nach dem großen Geistesmann von Granada findet bei der „mystischen Theologie" die Gemüts- und Willenstätigkeit nicht bloß eine größere Betonung als die Betätigung des Forschens, sondern es kommt ihr auch die Bedeutung zu, der Erkenntnistätigkeit den Weg zu bereiten: durch die genußreiche Erfahrung

[1] Via ad Deum I, 3; III, 3; F. W. v. Besnard, Beiträge zur mystischen Theologie, 1847, S. 56.

[2] Theotimus VI, 1.

[3] Conc. II de S. Francisco; Besnard, l. c., S. 57.

der göttlichen Güte seitens des Gemütes wird dem Verstande eine wachsende Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheit vermittelt!

Solche Gedankengänge waren auch den mittelalterlichen Mystikern ganz vertraut. Nach Richard dem Viktoriner[1] ist es „die göttliche Salbung, die allein alle Wahrheit durch süßen und schnellen Unterricht zu lehren weiß", und nach dem Mystiker von Clairvaux[2] bleibt es ein vergebliches Bemühen, die Bücher der Bibliotheken zu durchblättern, wenn man nicht die Erfahrungen im Buche des Herzens lesen kann. „Wenn du nicht verkostest, wirst du nicht verstehen. Es ist hier ein Manna, aber ein verborgenes. Es ist ein Name, den niemand weiß, der ihn nicht empfangen hat. Nicht die äußere Unterweisung lehrt hier, sondern die innere Salbung; nicht die Wissenschaft ist hier kompetent für das Verständnis, sondern die Erfahrung des eigenen Bewußtseins."

Von der Kälte zur Wärme, vom Dunkel zum Lichte, vom Scheintrost zur wahren Tröstung, das ist darum der Ruf der Mystik. Vom Außenleben zur Innenwelt! Von der Zerstreuung zur Sammlung! Vom Vielen zum Einen! Von den Geschöpfen zu Gott, der sie geschaffen! Das sind Klänge, die hin und wider hallen, bald in schlichter, bald in tiefsinniger Rede, bald in Lauten, die uns fremd anmuten, bald in Tönen, die uns heute noch traut in die Seele sprechen.

„Liebe Kinder!" so hören wir eine bekannte Stimme, „die rechten Wege und gleichen Straßen, durch die man dem wahren Bräutigam entgegengeht, sind leider gar wüste geworden und sind gar sehr verfallen, und wir fangen an, ihrer in der Zeit gar wenig wahrzunehmen."[3] Tauler erhob als mächtiger Rufer früh und spät seine Stimme, um aufzurufen zum mystischen Leben, zum „Ausgehen" und „Eingehen", zum „Entwerden" und „Einswerden". Denn dem Einswerden muß das Entwerden vorausgehen. Das

[1] De grad. viol. car. 4.

[2] De conv. cleric., cap. 13: „Sine causa paginam quaeris, experientiam magis require!" Und: „Non illud eruditio docet, sed unctio, nec scientia, sed conscientia comprehendit." Bernhard zitiert eine Psalmstelle, welche in diesem Sinne häufig von den Mystikern verwendet wird: „Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus!" Psalm 33, 9.

[3] Die sog. „Historie des ehrwürdigen Doktors Johannes Tauler", zehntes Kapitel, bei Hamberger, Joh. Taulers Predigten, 2. Aufl., 1864, I, S. 25.

war Taulers Predigt — Festtag für Festtag und Sonntag für Sonntag. „So viel der Mensch sich selbst in allen Dingen ausgeht, also viel geht Gott mit seinen göttlichen Gnaden ein; wo man also alle Dinge verleugnet, da findet man alles." [1] „Es wird dem Feuer nie so natürlich, aufwärts zu flammen, noch einem Vogel so leicht zu fliegen, als es einem rechten, ledigen Gemüte ist, zu Gott aufzugehen." [2] Aber „ihr wollt Gott und die Kreaturen alles miteinander haben, und das ist unmöglich. Lust Gottes und Lust der Kreaturen — und weintest du Blut — das kann nicht beieinander sein". [3]

Zu anderen Malen will der gleiche Mystiker seine Einladung spekulativ begründen. „Kinder! Durch das ewige Wort hat Gott der Vater alle Dinge erschaffen, wie Johannes spricht: Alle Dinge sind durch ihn gemacht. Wie nun alle Dinge aus dem Ursprung der Gottheit ausgeflossen sind durch die Geburt des ewigen Wortes vom Vater, also bleiben alle Kreaturen in ihrem Wesen durch dieselbe Geburt des Sohnes vom Vater, und es müssen auch wiederum alle Kreaturen in ihren ersten Ursprung durch den Sohn in Gott den Vater." „Darum, liebste Kinder in Christo, wer eine lautere, wahre Vereinigung mit Gott haben will, der muß seine Seele mit allen Kräften und Sinnen Gott allein freien und einigen. Denn, soll das oberste einige Eins, das Gott ist, mit der Seele vereinigt werden, so muß das geschehen durch Einigkeit, und darum, wenn die Seele abgesagt hat sich selber und allem dem, was kreatürlich ist, und wenn sie zumal ledig und bloß steht aller Mannigfaltigkeit, dann antwortet das einige Eins, das Gott selbst ist, der Einigkeit der Seele, so daß nichts in der Seele ist, denn Gott lauter und allein." [4] Damit nimmt dann freilich selige Wonne ihre Wohnung in der Seele, und je weniger Erdenfreuden ihr zulachen, um so reicher wird das Gemüt an dem reinen Genusse der höheren Güter der Gotteserkenntnis, der Gottesliebe. Es ist hier eine gar „liebliche Wüste", wie Tauler in einer

[1] Predigt von der Kananäischen Frau, bei Hamberger, a. a. O., I, S. 218.

[2] Predigt auf den 4. Sonntag nach Dreifaltigkeit, ebenda, II, S. 137.

[3] Predigt auf unserer lieben Frauen Geburt, ebenda, III, S. 103.

[4] Predigt auf den 23. Sonntag nach Dreifaltigkeit über den Text „Wessen ist dies Bild und die Aufschrift?" Matth. 22, 20. ebenda, II, S. 299.

Predigt auf den dritten Adventssonntag ausführt, anspielend auf die messianische Frage „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste?" (Matth. 11, 7) und auf eine Stelle des Hohen Liedes von dem in der Wüste aufsteigenden „Rütlein" (Hohelied 3, 6). „Gregor spricht: Es ist der Liebe Art und Natur, über sich zu Gott zu steigen mit heiliger Begierde mehr und mehr und nicht zu ruhen, sie komme denn und ergreife das oberste Gut; denn es ist ihr auf dem Erdreich nichts gefällig zu sehen, noch zu begehren, sondern sie dringt allein zu Gott, über sich." Dann spricht „die liebhabende Seele: Ich habe gefunden, den meine Seele lieb hat, ich habe ihn ergriffen und werde ihn nicht lassen; das ist, wer in diese Wüste kommt, der weiß von stillen und inwendigen Dingen zu schmecken und zu sagen." [1] „Wenn wenig Lust der Sinne hier in der „Wüste" ist, so ist doch darin viel Trost des Geistes, der weit über die Welt geht. Isaias sagt: Es werden Wasser in der Wüste hin- und herfließen und Ströme in den Gefilden." [2]

Niemand wird verkennen, daß in dem mystischen Leben, 11
wie es soeben geschildert worden ist, mit den freudigen Stimmungen des Gemütes der mühsame Aufschwung des Willens, mit dem Genusse inneren Glückes der Ernst der sittlichen Tat sich verbindet, daß zur demütig-willigen Rezeptivität gegenüber der göttlichen Begnadigung auch eine frische, mutige Aktivität sich gesellt, und daß gerade diese sittliche Aktivität die Erprobung bildet für die Echtheit der Stimmungen des Gemütes. Und, wenn in der bisherigen Entwicklung zunächst die innere Aktivität, das Ringen auf dem Felde des eigenen Herzens zur Geltung gekommen ist, so muß doch zugestanden werden, daß ein Wille, der in hundert Entsagungen und Ertragungen, in Selbstüberwindung und Selbstschulung erstarkt ist, auch vollkräftig ist für die Glaubens- und Liebestat, wo immer äußere Aufgaben ihm gegenübertreten. Es wird später an seinem Orte nachzuweisen sein,[3] wie in Wirklichkeit die christliche Mystik dieses Wirken für die Brüder, dieses Arbeiten für Gottes Reich betont hat. Dies würde aber niemals übersehen worden sein, wenn man nicht die Gesamterscheinung der Mystik

[1] Predigt auf den 3. Adventssonntag über Matth. 11, 7, Hamberger, I, S. 64 f.

[2] Ebenda S. 66; Tauler denkt an Is. 35, 6 und 7.

[3] Unten n. 90 ff.

nach Teilerscheinungen beurteilt, wenn man insbesondere nicht den Quietismus einzelner Mystiker mit der Mystik selbst verwechselt haben würde. Diesen und anderen Mißverständnissen gegenüber ist die Bemerkung eines neueren Forschers [1] zutreffend, daß im großen und ganzen die kirchlichen Mystiker selbst und überhaupt die Gläubigen der Kirche viel richtiger über Charakter und Tendenzen der Mystik geurteilt haben als die meisten der modernen Schriftsteller, die von einem abweichenden Standpunkte aus die Beurteilung unternehmen.

Freilich ist vom kirchlichen Standpunkte aus eine Besprechung der Mystik nicht möglich, ohne daß man sogleich und bestimmt den Unterschied herausstellt, welcher besteht zwischen den echten, gesunden Formen des mystischen Lebens und den verschiedenen pseudomystischen Richtungen.

In den deutschen Darstellungen konnte und kann man hierbei, ohne Gefahr der Mißverständlichkeit, den Namen „Mystik" auf jene ersteren, echten Formen beschränken, die irrigen Richtungen aber mit dem Namen „Mystizismus" zusammenfassen.

§ 3. Mystik und Mystizismus.

12 Von der speziellen Form des Quietismus (Molinos u. a.) wird später ausführlich die Rede sein. Dem Namen und der Sache nach bedeutet er einen extremen Passivismus im religiösen und religiös-sittlichen Leben, und in seiner Fortsetzung eine Art von psychologischer Annihilation.

13 Unter dem Namen des Pietismus (Spener, Francke, Ötingen u. a.) werden jene Richtungen einbegriffen, welchen Religion und Christentum vor allem als Sache des Herzens und des Lebens gilt, in dem Sinne, daß den unterscheidenden Lehren, sowie der wissenschaftlichen Pflege der christlichen Wahrheitsgüter weniger Gewicht gegeben wird, daß aber auch zugleich die allgemein-christliche Gemeinschaftspflege durch den näheren Zusammenschluß der Geläuterten (in der „Ecclesiola") ihre Ergänzung, beziehungsweise ihre Gefährdung,[2] ihren „Ersatz" findet. Damit

[1] Leuba, Die Tendenzen der christlichen Mystik, in Revue philosophique, 1902, p. 1 ff.

[2] Vgl. dagegen das schöne Wort des reformierten Mystikers Gerhard Tersteegen: „Ein wahrer Mystikus wird nicht leicht ein Separatist. Er hat wichtigere Sachen zu tun." (Herzogs Real-Enzyklopädie.)

verbinden sich bei einzelnen mancherlei Verirrungen, z. B. die in Theorie und Praxis vertretenen „Erweckungs"-Methoden. Ferner liegt die Versuchung sehr nahe, die noch nicht „Geläuterten" d. h. alle außerhalb der pietistischen Kreise Stehenden zu verachten. Nicht minder nahe liegt die Gefahr, im Zusammenhang mit den eben erwähnten Tendenzen, einerseits der krankhaften Gefühlsschwärmerei, anderseits dem Rigorismus zu verfallen.

Die Theosophen (J. Böhme u. a., auch F. Baader) betonen 14
zunächst, daß Gott als Ziel- und Mittelpunkt aller Erkenntnis zu gelten habe. Aber nicht bloß dies. Für die Theosophie ist Gott auch die Erkenntnisquelle, nicht etwa insofern Gott Urheber aller Wahrheit, Urheber der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung ist, sondern insofern Gott (schon im Diesseits!) unmittelbar vom einzelnen geschaut werde und in diesem Schauen die Erkenntnis aller Wahrheit eröffne. Damit treten denn sofort die Erkenntnisquellen zurück, an denen das kirchlich-gläubige Bewußtsein und die theologische Wissenschaft festhält: entwertet wird die rationale Betrachtung der Schöpfungswelt, der Welt in uns und um uns, aus welcher unser Verstand durch Schlußfolgerung zur Erkenntnis der Wahrheiten, insbesondere auch der religiösen Grundwahrheiten voranschreitet, und entwertet wird ebenso die Aufnahme der übernatürlichen Offenbarung, welche Offenbarung in der Weise einer geschichtlichen Tatsache sich vollzogen hat und, weil für alle bestimmt, von allen gläubig durch Vermittlung der Kirche entgegenzunehmen ist.

Gewiß wird auf kirchlicher Seite die Möglichkeit anerkannt, daß eine außerordentliche Erleuchtung, eine unmittelbare, ohne Zwischenglieder sich vollziehende besondere Belehrung des Menschen durch Gott statthabe, vorzüglich dann, wenn hohe Reinheit des Lebens und eine hohe Stufe der Liebe dafür empfänglich und wenn eine außerordentliche Berufung solcher Gaben bedürftig machen. Aber dies hebt eben den Unterschied nicht auf zwischen ordentlichen und außerordentlichen Gaben und bedeutet kein Preisgeben der gewöhnlichen Erkenntnisquellen, wie letzteres beim Theosophismus der Fall ist.[1]

[1] Vgl. H. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, Bd. I, 1856, S. 120 f. und 268 ff.

Die in diesen Formen hervorgetretenen Züge von Passivität und einseitiger Gefühlspflege, die Verkennung der übernatürlich-historischen und der natürlich-psychologischen Grundlagen der Gotteserkenntnis, die Geringschätzung der kirchlichen Gemeinschaft und die Lust zu Sonderbildungen, diese Züge haben sowohl untereinander mannigfache Verbindungen eingegangen als auch mit anderen, selbst scheinbar entgegengesetzten Tendenzen sich verknüpft, so daß wir in dem Sammelbassin des Mystizismus neben dem Quietismus den Fanatismus finden, neben der Theosophie die gnostische und rationalistische Richtung, neben der Leugnung der Sakramente den Hang zur Theurgie und Magie, neben dem Rigorismus den Antinomismus. Jene Tendenz aber, welche in die engste Verbindung mit dem Mystizismus getreten und welche zugleich die schärfste Grenzlinie zwischen wahrer und falscher Mystik bildet, ist ohne Zweifel die pantheistische Tendenz.

Unter den verschiedenen Versuchen, den Mystizismus zu charakterisieren, mögen einige der wichtigeren hier Erwähnung finden. F. Delitzsch weiß zehn Grundzüge im Mystizismus (Delitzsch gebraucht das Wort „Mystik") aufzuzeigen, die ich hier in etwas anderer Ordnung wiedergebe. Zuerst fällt ins Auge die Zurücksetzung des geschriebenen Wortes. Insoweit aber das Schriftwort berücksichtigt wird, erfährt es nach D. eine Entwertung durch die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes, wodurch sich erweist, daß „der Rationalismus nur der gespenstige Doppelgänger, der nachziehende Schatten des Mystizismus" ist. Die Indifferenz gegenüber den Glaubenswahrheiten liegt damit nahe genug. Hierzu kommt dann die Geringschätzung der heiligen Sakramente und des ganzen äußeren Gottesdienstes, die Verkehrung der göttlichen Gnadenordnung, besonders, wie D. meint, die Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung. Übrigens fehle auch bei den Mystikern die rechte Unterscheidung der geistigen, gemischten, sinnlichen Affekte, — ein Mangel, der sich bei der Benutzung der inneren Erfahrung peinlich geltend mache. Die Verinnerlichung werde in einer forcierten Stille und Untätigkeit gesucht, und der Wert des Denkens an Gottes Wort, des Sehnens nach der Gnade werde verkannt. Auf der anderen Seite sei wieder eine semipelagianische Ansicht vom Zustande des Menschen maßgebend. Die Mystiker trügen schließlich das Gepräge der Selbstvergötterung; diese mache den christlichen Mystizismus ebenso „zum gähnenden Abgrunde mit satanischen Tiefen, wie den heidnischen, jüdischen, mohammedanischen". Mit diesen Ausführungen will Delitzsch die Frage beantworten „Wer sind die Mystiker?" (1842, S. 40—66). Daß die Antwort für die Anhänger der echten christlichen Mystik nicht paßt, wird sich aus unseren Untersuchungen evident ersehen lassen.

Max Reischle, Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie (Freiburg 1886), begnügt sich, drei charakteristische Merkmale

der mystischen Frömmigkeit herauszuheben: erstens die Lösung von Welt und Gemeinde, zweitens die unmittelbare Einigung mit Gott und Christus, drittens die Einwirkung Gottes in einem inneren Grunde der Seele. Unsere Stellung gegenüber dieser Charakterisierung wird sich gleichfalls aus dem Folgenden ergeben.

S. M. Deutsch in Herzogs Real-Enzyklopädie, 3. Aufl., Bd. 19, S. 632, will das ganze Gebiet (der echten und unechten Mystik) dadurch in einer Einheit zusammenfassen, daß er sagt: „Die Mystik sucht die Einheit mit dem Höchsten, was es gibt, gleichviel, wie dieses Höchste gedacht wird!"

Auch in den Ausführungen der Encyclopedia Britanica wird die Abgrenzung zwischen wahrer und falscher Mystik vermißt. In dem einschlägigen Artikel (ed. 9, XVII, 128 ff. „Mysticism") wird gesagt:

„Der Name Mystizismus ist nicht einem einzigen speziellen System eigen; er kann sehr verschiedenen Denkarten angehören."

„Er erscheint im Zusammenhange mit der Anstrengung des menschlichen Geistes, die göttliche Wesenheit oder die eigentliche Realität der Dinge zu erfassen und das Glück einer aktuellen Vereinigung mit dem Allerhöchsten zu genießen. Das erste ist die philosophische, das letztere ist die religiöse Seite des Mystizismus; jenes Bemühen ist theoretisch oder spekulativ, dieses hat praktischen Charakter."

„Der Gedanke, welcher dem Mystiker auf besonders intensive Weise präsent ist, ist der Gedanke einer alles durchdringenden und durchwohnenden Macht, in der alle Dinge sich einigen. Infolgedessen tragen die spekulativen Äußerungen des Mystizismus immer ein mehr oder minder pantheistisches Gepräge."

„In praktischer Hinsicht hält der Mystiker fest an der Möglichkeit eines direkten Verkehrs mit dem Wesen aller Wesen — eines Verkehrs, nicht in der Weise äußerer Vermittlung durch die historische Offenbarung, durch Orakel, durch Erhörung der Gebete u. dgl., sondern durch eine Art ekstatischer Transformation oder Identifikation, vermöge welcher der einzelne wahrhaft Anteil nimmt an der göttlichen Natur. Gott steht ihm nicht mehr wie von außen als Objekt gegenüber, sondern ist ihm innere Erfahrung geworden."

Und weiterhin: „Das mystische Ideal ist nicht sowohl ein Leben voll sittlicher Tatkraft unter den Menschen, als vielmehr ein völliges Nachinnenwenden, ein Leben der Beschaulichkeit und des frommen Gottvereintseins."

Sehr anregend sind die Ausführungen von W. R. Inge, Christian Mysticism, London, 1899, Lecture I: General characteristics of Mysticism.

Der Weg der Untersuchung über den Unterschied zwischen der wahren Mystik und dem Irrtum des Mystizismus wird verkürzt, wenn man sofort auf den christlichen Charakter der echten Mystik den Nachdruck legt.

§ 4. Christliche Mystik und Christus-Mystik.

17 Der christliche Charakter der Mystik muß selbstverständlich zunächst darin gesucht werden, daß die innige Vereinigung des Menschen mit Gott, um welche es sich bei der Mystik handelt, durch die Vermittlung Christi gesucht wird. Die Teilnahme an der in Christus gegebenen Erlösung wird somit an der Pforte der christlichen Mystik stehen; und, soweit die subjektive Seite in Betracht kommt, wird ohne das gläubige Festhalten am Erlöser, ohne das demütige Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ein wahres mystisches Leben gar nicht denkbar sein.

Ist mit dieser Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit der pantheistische Selbsterlösungsmystizismus abgelehnt, so geschieht dies gleichfalls durch die Betonung der Gnadennotwendigkeit, welche für das christlich-mystische Leben besteht wie für jedes Leben überhaupt, falls es jene Höhe erreichen und bewahren will, auf der es zum Keime des jenseitigen Vollendungslebens der Glorie werden kann. Wo an der Gnade im strengen theologischen Sinne festgehalten wird, kann von einem unmittelbaren Schauen Gottes als einem mit natürlichen Kräften vollzogenen Akte (im Sinne der Theosophie) ebensowenig die Rede sein, als ein pantheistisches Zusammenfallen von Geschöpf und Schöpfer, von Gott und Mensch dort möglich erscheint, wo die Mittlerschaft Christi so bestimmt hervorgehoben wird.

Übrigens ist für die christlich-kirchliche Mystik gerade durch das Dogma von der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus die Wesensunterscheidung zwischen Gott und Mensch sanktioniert, während zu gleicher Zeit das Unterpfand gegeben wird für die gnadenvolle übernatürliche Erhebung des Menschen zur Gottesgemeinschaft und zwar zur überaus innigen, erhöhenden, beseligenden Gottesgemeinschaft. Die Verbindung des Christen mit Christus, welche der Weg zur Gottesvereinigung ist, besagt eben nicht bloß die Verbindung mit dem Erlöser als dem Gekreuzigten, sondern auch mit Christus als dem Auferstandenen und Verherrlichten, wie denn die Mystiker gelegentlich die Vorzüge des mystischen Lebens aus den Bildzügen des auferstandenen Heilandes herauszulesen wissen.[1] Damit erklärt sich auch, um

[1] Vgl. z. B. Nikolaus von Straßburg in der Predigt über die Emmaus-Perikope, bei Pfeiffer I, S. 304 f.

dies schon hier zu bemerken, wie der Charakter eines heiligen Ernstes und der einer heiligen Freude in der christlichen Mystik sich einigen: die christliche Mystik ist nicht bloß Advents- und Karfreitags-Mystik, sie ist auch eine Mystik von Weihnachten und Epiphanie, von Ostern und Himmelfahrt und Pfingsten.

Es soll an dieser Stelle nicht ausgeführt werden, mit welchem 18
Nachdruck die zentrale Stellung des Christus-Gedankens in der christlichen Mystik sich geltend macht.

Aus der byzantinischen Mystik ist vor allem Nikolaus Kabasilas zu vergleichen, sowohl in seiner „*Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*", als insbesondere in den tiefgehenden „*Λόγοι περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*" (Migne t. 150). Dazu W. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo, 1849.

Vgl. auch unten n. 205 am Schlusse und n. 210 am Anfange; sodann n. 235 am Schlusse, auch 230 und 231.

Nur zu einer schlichten Andeutung sei auf Mechtild von Magdeburg verwiesen. Sie betet also zu Christus:

Eja Herr, zieh mich auf zu dir,
Dann werde ich rein und klar;
Läßt du mich aber in mir selbst,
So bleib' ich finster immerdar.

Und Christus spricht zu ihr:

Meine Minne lehrt dich arbeiten,
Meine Geduld mahnt dich zu schweigen,
Mein Kummer heißt dich Armut leiden,
Meine Schmach heißt dich vertragen.[1]

Oder man erinnere sich der herrlichen geistlichen Poesie, die in ungereimter Sprache das zweite Buch der „Nachfolge Christi" eröffnet. In herzlichem Zuspruch wendet sich Thomas von Kempen an den Leser: „O gewiß, gerne wird Christus zu dir kommen und seine Tröstungen mitbringen in dein Herz, wenn du ihm allda ein würdiges Zelt bereitest." „Wo ein innerer Mensch ist, da wohnt Christus gerne; mit ihm hält er freundliche Zwiesprache, ihm schenkt er lieblichen Trost, und die Fülle des Friedens, mit

[1] Bei K. J. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250 bis 1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen, Freiburg, 1861, S. 257 und 253 f.

ihm geht er so vertraulich um, daß sich Himmel und Erde nicht genug darüber wundern können!“ [1]

Und wie leicht ist Christus zu finden! „Kannst du deinen Geist nicht erheben zu hohen, himmlischen Betrachtungen, so suche deine Ruhestätte in dem Leiden Christi und wohne gern in seinen heiligen Wunden!“ [2]

Mit gleichem Nachdruck heißt es in der „Deutschen Theologie“: [3] „Wer Christi Leben weiß oder erkennt, der weiß und erkennt auch Christum.“ „Wo Christi Leben ist, da ist auch Christus, und wo sein Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht. Und wo Christi Leben ist oder wäre, da würde gesprochen, wie St. Paulus spricht: Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Und das ist das edelste, beste Leben. Denn wo dies Leben ist, da ist und lebt Gott selber und alles Gut.“

In schlichter, herzlicher Weise singt wieder Nakatenus in dem ehemals überaus verbreiteten „Palmgärtlein“ ein „Klaglied der betrübten Seel, darin sie von Jesu tröstliche Antwort erhaltet“.

Die Seel:

„O Trawrigkeit des Hertzen,
O Pein, o Angsten schwär!
Die innerlichen Schmerzen
Sich hauffen mehr und mehr.

Ach nicht, o liebster Jesu,
Verlaß mich armes Kind!
O Jesu, liebster Jesu,
Ach komm zu Hülff geschwind!“

Jesus:

„Mein Kind, nicht wolleſt zagen,
Nicht weit bin ich von dir,
Dein hertzlich Leydt und Klagen
Geht tieff zu Hertzen mir.

---

[1] Zweites Buch, 1. Kap., n. 1.
[2] Ebenda, n. 4.
[3] Kap. 45, in Pfeiffers Ausgabe, 2. Aufl., 1855, S. 191.

Ein kleine Weil nur streite
In diesem deinem Leydt,
Die Cron ich dir bereite
In meiner Herrlichkeit."

Je genauer man die Stellung des Christusgedankens im 19
mystischen Leben prüfen will, um so schärfer wird sich die Abgrenzung gegenüber dem Mystizismus ergeben, und zwar nach sehr verschiedenen Seiten hin. So ist z. B. mit der Christusmystik unverträglich die Indifferenz gegen das historische Christentum mit seinem Glaubensgut und seiner Gnadenordnung. Man hat freilich oft und auch neuestens wieder die gegenteilige Behauptung aufgestellt und gesagt: „Der Hinweis auf die Person Christi kann für die Mystik immer nur insofern von Bedeutung sein, als Christus selbst in dem religiösen Verhältnis steht. Die Erlebnisse und Erfahrungen, welche er in seinem Verhältnisse zu Gott durchgemacht hat, gewinnen insofern auch für die übrigen Menschen eine Bedeutung, als jene Erlebnisse und Erfahrungen von typischer Art sind. Infolgedessen kommt Christus für die Mystik immer nur entweder als Lehrer und Vorbild des vollendeten Lebens in Betracht oder aber als allegorische Figur, die in anschaulicher Weise den normalen Verlauf des religiösen Lebens abbildet." So Karl Stange,[1] von der Voraussetzung aus, es sei „bekanntlich für die Mystik einer der am meisten charakteristischen Züge, daß sie das religiöse Leben ausschließlich in dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott sich erschöpfen läßt". Aber diese Voraussetzung hat nur für denjenigen Geltung, der den Namen Mystik im vorhinein auf eine bestimmte, in der angeführten Weise charakterisierte mystizistische Richtung eingeschränkt hat. Dann mag freilich die Behauptung aufgestellt werden:[2] „Nach der Auffassung der Mystik kann die Person Christi niemals als Bedingung des Heiles gelten." Und „der Glaube an Christus ist für die Mystik nicht die Frömmigkeit selbst, sondern nur ein Mittel und Weg zur eigentlichen Frömmigkeit, während die Frömmigkeit selbst immer nur in dem unmittelbaren Einswerden der Seele mit der Gottheit besteht". Ich verweise demgegenüber an alle die Stellen, in welchen die Mystiker auf das Ungenügende unserer

[1] Neue kirchl. Zeitschrift 1906, S. 661 f.
[2] A. a. O.

Verdienste und auf den vollgültigen, vollwirkenden Reichtum der Verdienste Christi hinweisen. So betet Nikolaus von Straßburg zu seinem Heilande: „O mein Herr Jesus Christus, des lebendigen Gottes Sohn! Ich bekenne meine vielen und schweren Sünden, mit denen ich dich, meinen lieben Herrn, so sehr erzürnet habe. Ich bekenne auch, wie gering meine Buße ist gegenüber der Größe meiner Schuld. Auch bekenne ich die Hochgültigkeit deines würdigen Verdienens. Und ich bitte dich: lasse mir aus dem unmäßigen Schatze deines Verdienstes zufließen zu meiner kleinen Buße, auf daß sie kraft deines Verdienens kräftig werde, abzulegen und gutzumachen all das Böse, das ich je getan.“ [1]

Zum Vergleiche möge noch eine Schauung der vorhin genannten Mechtild von Magdeburg Erwähnung finden. Die Seherin erzählt zuerst, wie die göttliche Gnade sie ergriffen habe, während sie in stiller Nacht für die ungetreue Christenheit betete:

So gedachte ich in jener Nacht der heiligen Dreifaltigkeit,
Im süßen Flusse meiner Seele ohne Arbeit
Sah ich in der Höhe der ganzen Gottheit
Ungesucht die Seele unsers Herrn Jesu Christ,
Der, ewig Gott, für uns Mensch geworden ist.“

In „großer Eingezogenheit, wie man zu Hofe pflegt zu tun“, begehrt sie, mit der Seele unseres Herrn zu sprechen und eine Frage an sie zu stellen. So redet sie denn die Seele Jesu an:

Gebenedeit seist du, viel liebe!
Was Wunder wirkest du in jenem Spiegel,
Worin sich alle Seligen so wunderbar beschauen?
Du hast wohl süße Arbeit in wonniglicher Unruhe?

Und die Antwort lautet:

Das ist meine Würdigkeit und Zier,
Die Gottheit ist meine Krone,
Die Menschheit hab' ich zum Lohne,

[1] Bei Pfeiffer, a. a. O. I, 288, vgl. 284. Wer „nur zwei Schritte weit gehen will“, kommt zum würdigen Verdienen Jesu Christi, das „noch immer ebenso frisch grünet, als da er am Kreuze hing“. Ebenda 287. Das Vorbildliche im Leben und Leiden Jesu wird anderwärts bestimmt hervorgehoben. Vgl. oben n. 18.

Der Heilige Geist hat mich umfangen
Und mein Wesen so wonniglich durchgangen,
Daß mir keine Kreatur mag gleichen,
Noch mich in meiner Höhe je erreichen.

Ich aber trag' ohn' Unterlaß aus dieser Zeit
Alle Sünden vor die heilige Dreifaltigkeit,
Zur Sühne der Menschen zu jeder Stund',
Daß Gott sie entreiße dem ewigen Abgrund.[1]

Vorzüglich aber sind es zwei Charakteristika, die durch den 20
Christusgedanken in der Mystik zur Geltung gebracht werden. Zunächst ist es das kindliche Verhältnis, in welchem sich der christliche Mystiker zu Gott weiß. Die Gottvereinigung, nach welcher der Mystiker strebt, bleibt dadurch fern von jedem Verwischen des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch: die Gottvereinigung wird ja ermöglicht durch die übernatürliche Eingliederung in Christus, vermöge deren wir in einem neuen, volleren Sinne in die Gotteskindschaft eintreten und die Kindesgesinnungen gläubigen Vertrauens und innig-zarter Liebe dem himmlischen Vater entgegenbringen. Damit ist aber ein Zweites mitgegeben. Wenn die durch Christus vermittelte Gotteskindschaft als Grundlage und Grundverhältnis des mystischen Lebens sich erweist, und wenn anderseits die übernatürliche Gotteskindschaft jedem zuteil wird, der in der heiligen Taufe in Christus zum ewigen Leben wiedergeboren wird, so ist folgerichtig die schon früher gemachte Behauptung erwiesen, daß jede Form von Separatismus, von religiösem Aristokratismus in Widerspruch steht mit dem Geiste der christlichen Mystik.

§ 5. Mystisches Leben im weiteren und im engeren Sinne; zutreffende und unzulässige Definitionen.

Wird also am Ende gar das christliche Leben selbst mit dem 21
mystischen Leben zusammenfallen? Werden etwa die Erfahrungen religiöser Erhebung, wie sie weder den einzelnen Gläubigen, noch

[1] Bei Greith, a. a. O., S. 269 ff. Zum weiteren Vergleiche verweise ich noch auf Taulers eucharistische Predigten, siehe z. B. Hamberger, a. a. O., II, S. 179.

den christlichen Gemeinden fremd sind, auf eine Stufe zu stellen sein mit jenen teilweise so eigengearteten Innenbildern aus den Blütestätten der christlichen Mystik?

Solche Bilder werden uns z. B. vom Kloster Unterlinden bei Kolmar im Elsaß berichtet. Dort hatten sich im Jahre 1232 Dominikanerinnen niedergelassen, um Tugend und Beschaulichkeit neben Kunst und Wissenschaft zu pflegen. Unter der trefflichen Leitung Bruder Reinherrs, der dreiundvierzig Jahre lang sie führte, blühten im Schatten dieses Klosters eine stattliche Reihe edler Frauen, die uns von K. Greith im Anschlusse an die alten Aufzeichnungen näher geschildert werden.

Siehe K. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, S. 211 ff. Vergleiche Pez, Bibliotheca ascetica, Bd. VIII. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß es sich an dieser Stelle nur um ein Referat, nicht um eine kritische Würdigung der betreffenden Biographien, bezw. Charakteristiken handelt.

Da war Agnes von Ochsenstein. In zarter Jugend dem Kloster anvertraut, in steter strenger Abtötung geschult, wandelte sie auf den hohen Wegen der Beschauung und ward empfänglich für besondere reiche Gnaden. In seliger Wonne feierte sie in einer Schauung die geistige Vermählung ihrer Seele mit ihrem Gotte.

Neben ihr war Gertrud von Bruck weit vorangeschritten im beschaulichen Leben, ohne die Demut und Herzenseinfalt zu verlieren. Mit Weinen flehte sie einst vor Marias Bild, daß ihr doch die jungfräuliche Mutter vom göttlichen Sohne Verzeihung aller Sünden erwirke. Da schaute sie, wie das holde Kind Jesus auf dem Schoße der Jungfrau seine zarte Hand erhob und ihr entbot und mit süßer Stimme zu ihr sprach: „Nimm meine Treue dir zum Unterpfand, daß du von mir und meiner süßen Mutter nimmer sollst geschieden sein; nimmermehr will ich gedenken deiner Sünden."

Eine andere Gertrud aber, Gertrud von Jungholz, pflegte mit besonderem Eifer die Werke strenger Buße. Auf ihrem Todbette sprach sie mit kindlicher Einfalt: „Gehabt euch wohl, liebe Schwestern! Ich gehe mit Freuden aus dieser Welt zu Christus meinem Bräutigam, welchem ich so viele Jahre treu gedient habe. Denn alle Tage meines Lebens habe ich meine Werke so geordnet, als ob ich an diesem Tage sterben müßte."

In hohem Ansehen ob ihrer strengen Weltabgeschiedenheit und ihrer genauen Schweigsamkeit, sowie ihrer hohen Beschaulichkeit stand bei den Mitschwestern Mechtild von Deitenheim. Die Schwestern glaubten zu wissen, daß Mechtild, vertieft in Gott, gar manchmal frei über der Erde schwebe, indem das Gesetz der Schwere aufgehoben sei durch die höhere Kraft des mit der Seele auch den Leib ergreifenden Innenlebens.

Dagegen fand Schwester Adelheid Epfig vielen Ruhm, weil sie neben der treuen Pflege ihrer frommen Übungen zugleich gute Bücher für die Schwestern zu schreiben sich mühte.

Anna von Wineck wiederum verehrte mit besonderer Andacht die lieben Heiligen Gottes. „Sie glich einer Biene, welche von einer Blume zur anderen eilt, um guten Honig zu gewinnen"; so suchte sie bei den Heiligen Gottes nach den einzelnen Tugenden, die sie etwa von den einzelnen erlernen könnte.

Emsigen Bienen glichen sie alle, diese lauteren Seelen in Gottes Garten; ihr Suchen galt der Süßigkeit, aber auch der Kraft der heiligen Liebe, des himmlischen Lebens, und die Blüte, auf der sie vor allem diesen Honig des Heiles suchten, war die Blume der Blumen — Christus Jesus.

Wer will nun leugnen, daß von den gläubigen Christen, ganz 22
unabhängig vom äußeren Stande, und daß gerade auch von den gewöhnlichen Christen im weltlichen Berufe Millionen und Millionen gnadenvoller Erleuchtungen, rührender Bewegungen, heilsamer Erschütterungen erlebt werden? Auch das Kind, das schlichte, fromme Kind weiß mit dem lieben Gott, mit dem lieben Heiland zu reden und versteht, was der Herr zu ihm spricht, und so auch der biedere Mann aus dem Volke, der seines Glaubens froh, seiner Hoffnung gewiß geworden, in Liebe sich eins weiß mit seinem Gott, nicht minder wie der Priester, der in ernster Hirtentreue mit dem einen Auge auf die Erde hinblickt mit ihrer Sorge und Mühe und mit ihrer Schuld und mit dem anderen Auge auf den Himmel schaut mit seinen Erbarmungen und Tröstungen, die in mildwarmen Strahlen herabscheinen. Und wie rein und reich und süß klingen die Saiten des tiefsten Seelenlebens in der gottesdienstlichen Feierversammlung! Und wie stark, wie lange klingen sie nach, selbst unter dem Stimmengewirr der Erdenaufgaben, diese Klänge erleuchteter Gläubigkeit und starker Zuversicht, diese Klänge lebendiger Sehnsucht nach dem Urgrund und dem Endziel, welchem die Seele gerade deshalb mit um so größerer Kraft zustrebt, weil sie durch die weihevollen Andachtsstunden des Abstandes sich bewußt geworden, der sie noch trennt vom ewigen Feierdienste des Lebens der Vollendung! [1]

Diese Seelenerfahrungen gehören in der Tat zu der gemein- 23
samen Grundlage des mystischen Lebens, mag dies nun im strengeren oder im weiteren Sinne des Wortes genommen werden. Man hat A. Weiß recht gegeben, welcher sagt: [2] „Es

[1] Vgl. unten, n. 41 ff., sowie n. 210, zum Schlusse.

[2] Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur, V (1889), 578 f.

soll der Mensch so hoch zum übernatürlichen Leben sich erheben, d. h. es sollen die Anforderungen des übernatürlichen Lebens so weit an ihm verwirklicht werden, als es die Schwäche seiner Natur erlaubt. Das ist offenbar das Höchste und Letzte, was eine gesunde Mystik anstreben kann, aber auch anstreben muß. Denn es ist nichts anderes, als was in der Taufe durch die Gnade Gottes bereits begonnen und vom Menschen versprochen wurde." [1] Jedoch besteht eine große Mannigfaltigkeit in den Weisen, in welchen dieses Streben die einzelnen Menschen nach den verschiedenen Seelenkräften in Anspruch nimmt, und in den Stufen, welche von den einzelnen Seelen bei diesem Aufstreben erreicht werden. Nicht minder mannigfaltig sind die Arten und Grade, in welchen die göttlichen Gnadengaben sich mitteilen, zuweilen in einer ganz außerordentlich reichen Fülle. Aber auch die höchsten mystischen Gnaden stehen nicht völlig beziehungslos neben der gewöhnlichen Gnadenordnung. Die Tatsachen des mystischen Lebens, seien es die äußeren oder die inneren Tatsachen, gleichen durchaus nicht erratischen Blöcken, die sich wie nach Willkür, ohne Rücksicht auf die Gesetze des natürlichen und übernatürlichen Lebens da und dorthin verlieren konnten, gleichwie anderseits durch die Gesetzmäßigkeit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in keiner Weise ausgeschlossen ist, daß Gott in einzelnen Seelen auf eine ganz außerordentliche Weise und in einem ganz außerordentlichen Grade seine Gnadengaben wirken läßt.

Der erste, welcher über christliche Mystik geschrieben hat, — es ist niemand anders als der Weltapostel, der aus den Erfahrungen des eigenen Herzens und aus dem Herzen der christlichen Gemeinde heraus zu sprechen wußte —, der hl. Paulus also betont die gegenseitige Beziehung der Charismen und ihr Verhältnis zur allgemeinen Gnadenordnung und zum allgemeinen christlichen Leben. Siehe 1. Kor. 12, 4—6, vgl. das ganze Kapitel und besonders den Schlußvers in Verbindung mit dem folgenden, dem 13. Kapitel (siehe unten, n. 220). Es gibt hiernach Verbindungslinien zwischen dem mystischen Leben und dem gewöhnlichen christlichen Leben.

Schön wird das Verbindende zwischen jenem und diesem und das Übergreifende des ersteren betont von E. Michael S. J. (Geschichte des

[1] Vgl. M. J. Rousset, La doctrine spirituelle d'après la tradition catholique et l'esprit des saints, 1906; Revue Augustinienne 1906, 524—562; Annales de phil. chrét. 1906, Août ss, siehe Lit. Rundschau, 1907, S. 364 f.

deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters III. [1903], S. 129 ff.) mit besonderer Beziehung auf die Mystik der von ihm zu schildernden Epoche. „Die erste Grundlage für jede übernatürliche Einigung mit Gott ist die heiligmachende Gnade." „Je größer das Maß der heiligmachenden Gnade ist, desto enger ist auch das Band der Einigung mit Gott, desto stärker sind gewöhnlich die wirkenden Gnaden, die Erleuchtungen des Verstandes und die Anregungen des Willens. Durch treue Mitwirkung mit diesen Gnaden, namentlich durch heldenmütigen Opfersinn im Leiden kann es geschehen, daß Gott die Liebe seines Geschöpfes mit außerordentlicher Gunst lohnt und ihm durch innere Erfahrungen zeigt, wie süß der Herr ist (Ps. 33, 9)." „Die Vorgänge dieses geheimnisvollen Liebesbundes zwischen Gott und der Seele" bilden die christliche Mystik, die so alt ist wie die Kirche selbst! Und im weiteren Verlaufe der Darstellung: „Der Fluch der Sünde scheint von ihnen (von den mystischen Seelen) gewichen. Die Finsternis, welche auf gewöhnlichen Menschenkindern lagert, scheint verscheucht. Sie sind erfüllt von den Gaben des Geistes in der Höhe, der ihre Kräfte weit über das natürliche Maß steigert. Ihre reinen Seelen werden ein Spiegel der heiligsten Gottheit. Eine neue Welt, der ganze Himmel steigt in diese von allen irdischen Banden freien Herzen hernieder." „Sie schwelgen in Erkenntnissen," die das menschliche Wissen weit überragen, „sie jubeln in einer Liebe, die dem Alltagsmenschen unverstanden bleiben muß."

Wenn nun das mystische Leben begriffsmäßig gefaßt werden 24
soll, so kann dies im engeren und im weiteren Sinne geschehen.

Im engeren Sinne besagt das mystische Leben den diesseitigen Vollendungsstand der Gottvereinigung

oder genauer:

die mit der göttlichen Gnade erreichte diesseitige Vollendung der Gotteserkenntnis und Gottesliebe zugleich mit den außerordentlichen inneren und äußeren Gaben, welche sich mit diesem Seelenstande häufig, wenn auch keineswegs notwendig verbinden.

Im weiteren Sinne kann unter dem mystischen Leben das 25
ganze geistliche Leben in seinem Entwicklungsgange und in seiner Vollendungsstufe verstanden werden, insofern es aufgefaßt und gepflegt wird unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott.

Diesem engeren und weiteren Sinne sucht die gegenwärtige Arbeit gerecht zu werden. Dabei wird sie auch dartun, inwieweit andere Begriffsbestimmungen des mystischen Lebens einer Modifikation bedürftig sind.

26 1. Unzutreffend ist es, ohne weiteres das mystische Leben und das geistliche Leben zusammenfallen zu lassen.

A. A. Waibel, Mystik (1834), S. 6 ff., wollte eine ordentliche und eine außerordentliche Mystik in folgender Weise unterscheiden: „Jeder Katholik muß notwendigerweise Mystiker sein, weil er Mystisches glauben muß," nämlich die geheimnisvollen von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Aber wie unser Verstand „Glaubensmystik" haben muß, so muß auch „unser Wille die Mystik jener Liebe haben, durch die der Glaube wirkt, und unser ganzes Leben soll eine getreue Darstellung der in unserem Innern lebenden Mystik sein." „Diese subjektive Mystik im Verstand, im Willen und im Leben möchte ich ordentliche Mystik nennen" — gegenüber der „außerordentlichen Mystik", welche sich mit jenen „außerordentlichen übernatürlichen Gnaden und deren Wirkungen" beschäftigt, die „mit der christlichen Heiligkeit, auch selbst mit der heldenmütigsten christlichen Heiligkeit nicht so notwendig verbunden sind, daß diese ohne dieselben nicht könnte bestehen." Von diesem letzteren Punkte wird gleich nachher die Rede sein. Was aber die „ordentliche" Mystik betrifft, so hat die Bezeichnung nur dann einen Wert und ein Recht, wenn das christliche Leben unter einem besonderen Gesichtspunkte aufgefaßt wird, der speziell für die Mystik maßgebend ist; die bloße Anspielung auf das „Geheimnisvolle" reicht hierfür nicht aus. In Wahrheit kann das gesamte geistliche Leben, vor allem auch das ganze mit dem geistlichen Leben untrennbar verbundene sittlich-aszetische Leben dem Gebiete der Mystik zugeteilt werden, aber eben nicht insofern, als es sich etwa um Pflichterfüllung, um Tugendübung, um Selbstläuterung, um Gebetsschulung als solche handelt, sondern insoweit als das Streben nach der vollkommenen Gottvereinigung all dies teils voraussetzt, teils mit sich bringt.

Obwohl demnach Aszetik und Mystik nicht zusammenfallen (vgl. unten, das vierte Kapitel), so können doch z. B. Philippus a S. Trinitate, Summa theol. myst. 1656 (neue Ausg. 1874, Freiburg) und D. Schram, Institutiones theol. myst. 1777 (Pariser Ausg. 1845 und 1847 u. a.) der Via purgativa eine Stelle innerhalb ihres Gebietes zuweisen.

27 2. Abzulehnen ist sodann jede Auffassung, welche in der Mystik nur den Inbegriff von außerordentlichen Phänomenen des geistlichen Lebens, wie es etwa Ekstasen, Visionen, Stigmata sind, sehen will. Die theoretische Verwahrung gegen die Überschätzung dieser Phänomene verliert teilweise ihre Kraft, wenn denselben wenigstens scheinbar eine selbständige, primäre Bedeutung beigelegt wird. Es ist darum vorzuziehen, wenn die vollkommene Gottvereinigung schon im Begriffe als das Wesentliche der Mystik herausgestellt wird, so daß sofort die besonderen Phänomene, wie die äußeren, so auch die inneren, als akzidentell, als nicht notwendig erscheinen.

K. Greith, a. a. O., p. III (Vorrede), bezeichnet die christliche Mystik als „den Inbegriff jener verborgenen Erkenntnisse, Tugenden und Offenbarungen, welche besonders von Christus begnadigte Seelen in ihrem geheimnisvollen Verkehre mit Gott aus der übersinnlichen Welt schöpften und an die diesseitige vermittelten". Die Beurteilung ergibt sich aus dem Vorstehenden. J. E. Pruner beugt jedenfalls manchem Mißverständnisse vor, wenn er (Kirchen-Lexikon² VIII, 2102) als Gegenstand der Mystik hervorhebt „die vollkommene Einigung der Seele mit Gott, der absoluten Wahrheit und dem unendlichen Gute, insoweit sie nach Verstand und Willen zufolge göttlicher Offenbarung mittels der übernatürlichen Gnadenwirkungen des Hl. Geistes im gegenwärtigen Leben erreichbar ist".

J. Görres sagt zum Beginne seiner Mystik im „Prodromus galeatus" (Bd. 1, S. 1): „Die Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes, und ein Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit, — wie das gewöhnliche Wissen und Tun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet." Es ist aber bekannt, daß gerade die Görresschen Bände viel zu dem Vorurteile beigetragen haben, daß das Akzidentelle, das nach außen hin Außerordentliche, den eigentlichen Inhalt der Mystik bilde.

3. Ferner wurde bereits früher jene Begriffsbestimmung ab- 28
gelehnt, welche sich begnügt, die mystische Frömmigkeit nach ihrer affektiven Seite zu betonen. Es wird sich alsbald bestätigen, wie mangelhaft dies ist und wie es insbesondere auch unzureichend bleibt, beim mystischen Leben das Gebetsideal ohne alle Rücksicht auf das Lebensideal zu würdigen.

Es bleibt, wie früher angedeutet, von Wert, daß in vielen Definitionen der mystischen Theologie großer Nachdruck gelegt wird auf die „sapientia experimentalis, Dei affectiva" (Corderius), auf den „simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione revelatorum" (Benedikt XIV.), auf die „perspicuae veritatis iucunda admiratio" (Augustinus), auf die „cognitio affectiva sive experimentalis", „dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis" (Thomas A., unter gleichzeitigem Hinweis auf Ps. 33, 9 und Röm. 12, 2; siehe S. Th. II, II, 97, 2 ad 2). — Ich mache jedoch hier, zu einer einstweiligen Ergänzung, auf eine bereits erwähnte Abhandlung aufmerksam, die, allerdings in anderem Zusammenhange und von ganz anderem Standpunkte aus, unter den wesentlichen Tendenzen der christlichen Mystik aufzeigt: mit dem göttlichen Willen sich vollständig vereinigen, in Gottes Erkenntnis und Liebe sich beseligen, die Gottvereinigung des Diesseits als das Unterpfand der jenseitigen Seligkeit betrachten, für die Teilnahme der Menschheit an diesen Gütern sich bemühen, im Dienste dieser Tendenzen Opfer bringen, und zwar mit beharrlicher Energie, vor allem aber sich immer mehr selbst vergessen, immer mehr sich reinigen

und heiligen, und so für die Vollendung der Liebe sich empfänglich machen. Leuba in der Revue philosophique, 1902, p. 1 ff. und p. 441 ff.

29 4. Indem wir weitere ungenügende Definitionen übergehen, sei noch ausdrücklich als unzutreffend jene Begriffsbestimmung bezeichnet, welche das unterscheidende Merkmal schlechthin in der Passivität findet. Obwohl mit manchen derartigen Fassungen ein richtiger Sinn verbunden werden kann, ist doch durchaus geboten, die Anklänge an den Quietismus zu vermeiden. Dabei bleibt selbstverständlich die These gewahrt, daß die übernatürliche Gnade das Prinzip des mystischen Lebens bildet und daß die außerordentlichen „Charismen" zwar an eine menschliche Disposition anknüpfen können, nicht aber als Frucht des menschlichen Bemühens zu gelten haben.

In der Encyclopédie du 19me siècle 3 XV, Artikel Mystique, ist gesagt: „C'est une connaissance experimentale que Dieu communique à l'âme dans la prière et la contemplation par les lumières extraordinaires, dont il la favorise, et par les actions et les mouvements surnaturels qu'il imprime à toutes nos facultés, dégagées en quelque sorte de toute activité propre et soumises à la seule direction de l'esprit divin" (die Worte „en quelque sorte" sind natürlich stark zu betonen).

M. J. Ribet, La mystique divine, éd. nouv., (1895) t. I, p. 26 sagt: „La théologie mystique, au point de vue subiectif et experimental, nous semble pouvoir être défini: une attraction surnaturelle et passive de l'âme vers Dieu, provenant d'une illumination et d'un embrassement intérieurs, qui préviennent la réflexion, surpassent l'effort humain et peuvent avoir sur le corps un retentissement merveilleux et irrésistible".

Kürzer A. Poulain, Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique 5 (1906), p. 1 ss.: „On appelle mystiques des acts ou états surnaturels, que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant."

Es ist später hierauf näher einzugehen. Ich verweise noch auf Inge, l. c., Appendix A., p. 335–348, wo 26 verschiedene Definitionen angeführt werden.

§ 6. Die Mystik als Wissenschaft.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich der Begriff der Mystik als Wissenschaft.

30 Mystik ist die Wissenschaft, welche auf Grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren

Entwicklungs- und Vollendungsstufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren akzidentellen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen versucht.

Mystik und mystische Theologie werden, wie sich aus der bisherigen Darstellung bereits deutlich gezeigt hat, — auch abgesehen von der Verschiedenheit des Begriffsumfanges — in verschiedenem Sinne gebraucht: subjektiv und objektiv, praktisch und spekulativ, vom Habitus und vom Akte. Es ist von Vorteil, das Wort Mystik für die Mystik als Wissenschaft zu gebrauchen und sonst vom „mystischen Leben" vom „mystischen Erkennen" usw. zu sprechen.

1. Die Mystik als Wissenschaft hat zum Gegenstande das 31
mystische Leben in dem Sinne, wie dies oben näher ausgeführt wurde. So mannigfaltig auch die verschiedenen Erscheinungsformen, die verschiedenen Stufen sind, so haben sie doch ihren Einheitspunkt in der gemeinsamen Beziehung auf die Vereinigung der Seele mit Gott. Dadurch allein schon gewinnt die Mystik in hervorragender Weise den Charakter einer „theologischen" Wissenschaft. Durch ebendiese (in einem ganz bestimmten Sinne) „theozentrische" Richtung hat zugleich die Mystik ihre eigene, spezifische Stellung gegenüber der theologischen Ethik und Aszetik, mit welcher sie inbezug auf das Wissenschaftsgebiet in der nächsten Beziehung steht.

Theologische Ethik oder Moraltheologie, Aszetik, Mystik haben gemeinsam mit dem christlichen Leben sich zu befassen, haben gemeinsam die Hinordnung des diesseitigen Lebens auf die jenseitige Bestimmung als letztes Ziel, haben gemeinsam das höchste Gesetz des Willens Gottes, gemeinsam auch die übernatürliche Gnade als Prinzip allen übernatürlichen Lebens, und sie alle suchen auf ihrem Gebiete die Liebe Gottes als Inbegriff des christlichen Lebens (wenngleich in verschiedenem Grade) zur Geltung zu bringen. Wenn aber von der Moraltheologie die Aufgabe übernommen wird, die Hinordnung der menschlichen Handlungen auf das letzte (übernatürliche) Ziel unter dem Gesichtspunkte der Pflichterfüllung und der Tugendübung überhaupt wissenschaftlich zu behandeln, so stellt sich die Aszetik innerhalb des gleichen Gebietes die engere Aufgabe, das Streben nach der christlichen Vollkommenheit auf dem Wege ernster Willensschulung zur Darstellung zu bringen und zwar mit den besonderen Mitteln, welche anzuwenden sind

gegenüber den besonderen Schwierigkeiten des Guten und gegenüber den besonderen Lockungen zum Bösen (positive und negative Aszese, Selbstschulung und Selbstverleugnung). Es kann nun keinem Bedenken begegnen, wenn weiterhin in der Mystik das Vollkommenheitsstreben unter dem besonderen Gesichtspunkte des Strebens nach der Gottvereinigung als solcher aufgefaßt wird,[1] so daß beispielsweise das Läuterungsringen sich darstellt als eine Beseitigung der Hindernisse der Gottvereinigung und daß das Anfangsstreben auf der Tugendbahn gewürdigt wird als Betreten der Vorstufen des Heiligtums (das Heiligtum ist eben die Vereinigung mit Gott), oder daß die Gnaden Gottes wie sonst als Tugendhilfen, so hier vorzugsweise als Unterpfänder der göttlichen Huld begrüßt werden. So gehört das Gebet der Ethik, der Aszetik und der Mystik zu, und überall ist es ein Mittel zur Erreichung des letzten Zieles. Insoweit aber das Gebet als sittliche Pflicht zu erweisen ist, gehört es zum Gebiete der Moraltheologie, während z. B. die Einzelwinke über die Pflege des Gebetes für die nach Vollkommenheit Strebenden von der Aszetik gegeben werden und während die Mystik u. a. zu ihren Aufgaben zählt, die Vereinigung mit Gott durch den Wandel in Gottes Gegenwart oder die Vereinigung mit Gott auf den Höhegraden der Beschauung zu beleuchten. Ein teilweises Ineinandergreifen der Ethik, Aszetik, Mystik ist damit, wie nochmals ausdrücklich hervorgehoben sei, nicht ausgeschlossen; ein ähnliches Verhältnis findet ja auch sonst vielfach statt im Reiche der Geisteswissenschaften wie der Naturwissenschaften.

Ich verweise noch auf A. Koch, Moraltheologie, 1905, S. 15 und 16, wo die Mystik in die Moraltheologie einbezogen wird; Mystik wird dann gefaßt als „Lehre von der idealen Tugend d. h. vom verborgenen Leben des Menschen mit Christus in Gott" (Kol. 3, 31); als solche ist die Mystik „Krone und Vollendung der Moral".

32 2. Der theologische Charakter der Mystik wird insbesondere bestätigt, wenn die Frage nach ihren Erkenntnisquellen die richtige Antwort findet. Die Mystik als Wissenschaft hat ohne Zweifel eine Erkenntnisquelle in der praktischen Mystik, im

[1] Es kann einstweilen auf David von Augsburg hingewiesen werden. Siehe dessen Schrift De composit. III, 2 n. 1 u. a. Stellen bei Michael, a. a. O. 135 f. Vgl. zur Sache unten, n. 84 ff.; zur theozentrischen Auffassung siehe z. B. n. 209, im Anfange, sodann n. 280; auch n. 74 und 75.

mystischen Leben. Hier würde freilich, wenn man Molinos glauben dürfte, im voraus von den Erfahrungen der Theologen wenig zu erwarten sein, da die theologisch Gebildeten für die Erlebnisse des beschaulichen Lebens in weit geringerem Grade als die nicht Gebildeten geeignet seien: sie besäßen keinen so reinen Glauben, seien nicht so demütig, nicht so besorgt um ihr Seelenheil, hätten den Kopf mit Bildern und Vorstellungen, mit Meinungen und Forschungen viel zu sehr angefüllt, um das wahre höhere Licht eintreten zu lassen.

So Molinos Prop. damn. 64 bei Denzinger, Enchiridion, n. 1151. Vgl. dazu Kardinal Kasimir Gennari, Monitore Ecclesiastico, vol. XVII, p. 219 f. und Il falso Misticismo (1907) p. 118 ff. Die eben erwähnte Behauptung des Molinos wurde in dieser Form als „leichtfertig und unerbaulich, als Injurie gegen die Theologen und als der Kirche nachteilig" kirchlich zensuriert.

Dazu vergleiche man die positive Norm, welche bei den Konferenzen von Issy (1695) hierüber aufgestellt wurde: Bischöfe, Kirchenobere überhaupt, Theologen sollen über die außerordentlichen Wege urteilen — „non tam experimentis quam immutabilibus Scripturarum traditionisque regulis". Thesis 28.

Da die echten mystischen Erlebnisse, wie bereits hervorzuheben war, nicht außerhalb des Zusammenhanges mit dem echten christlichen Leben liegen, bedarf es gar *nicht* eigener außerordentlicher Erfahrungen, weder äußerer noch innerer Art, um eine wissenschaftliche Würdigung jener mystischen Erlebnisse zu versuchen, die *anderen* zuteil wurden. Alles echt mystische Erleben wird sich zwar gerne an Regeln orientieren, die aus der prüfenden Vergleichung vieler Einzelerfahrungen gewonnen sind. Dagegen führt jeder Versuch, die persönliche Erfahrung des einzelnen ohne weiteres als vollgültige Quelle des mystischen Erkennens und als zureichende Norm des mystischen Lebens gelten zu lassen, soviel wie sicher zu den uferlosen Bereichen des schwärmerischen Mystizismus. Was vor dieser Gefahr schützt, ist das Festhalten an der historischen göttlichen Offenbarung, an der kirchlichen Lehre als der entscheidenden Instanz. Es ist sonach auch für die Mystik als (materiale und beziehungsweise formale) Erkenntnisquelle in erster und leitender Linie *die göttliche Offenbarung* zu betrachten, wie sie *in der Schrift und Tradition* sich ausgesprochen hat und in der *Lehre der Kirche* sich darbietet. (Siehe § 7 ff.)

33 Diese Feststellung hat unter anderem den Vorteil, daß damit eine rein deskriptive Methode sich ausschließt. Die Mystik hat mehr zu leisten, als die berichteten Phänomene nachzuberichten und mehr oder weniger passend aneinanderzureihen, mehr oder minder farbenfrisch zu schildern. Gerade die Orientierung an der Glaubenslehre, aber auch an den Lehren der gesunden Vernunft bildet eine wesentliche Pflicht der Mystik.

34 3. Dies ergibt sich auch aus dem Zwecke der Mystik als Wissenschaft. Er ist ein doppelter, ein theoretischer und ein praktischer. Der letztere mag hier vorangestellt werden.

Wollten wir einstweilen völlig davon absehen, was etwa die wissenschaftliche Mystik positiv für das Streben nach innerer Heiligung, für das Wachstum der Liebe Gottes, für die Förderung des Reiches Gottes beitragen könne, so kann doch keinen Augenblick übersehen werden, wie viele schwere Übel einzelnen Gläubigen, sowie kleinen und großen Gemeinschaften erspart geblieben wären, wenn man allezeit die gesunden Prinzipien der kirchlichen Mystik beachtet hätte. Wenn die Diener der Kirche die Aufgabe haben, über irrige Einzelmeinungen und falsche Zeitströmungen sich zu erheben und anderen sichere Richtpunkte zu geben, so müssen sie dies tun, wie den verschiedenen Formen des Unglaubens gegenüber, so auch inbezug auf die mancherlei Gefahren einer in Abermeinungen abirrenden, ungeordneten Gläubigkeit. Es sei nicht die Rede von dem pseudomystischen Unwesen des Hexenwahnes; die objektive Geschichtschreibung hat die Verdienste und die Versäumnisse und Verirrungen auf diesem Gebiete ins Licht gestellt. Aber wie manches Mal geschah es mit großem Nachteil, daß die Stimmen erprobter Mystiker, die zur „Prüfung der Geister" mahnten, ungehört blieben, und daß infolgedessen Äußerungen eines regen Gefühlslebens, Produkte einer lebhaften Einbildungskraft für Kundgaben von oben erachtet wurden! Und wie oft hat die Unterlassung der Vorfrage, ob etwa ein Krankheitszustand physischer oder psychischer Art vorliege, falsche, verhängnisvolle Urteile verschuldet!

Allerdings ist es eine nicht unbeliebte Anschauung, daß die mystische Literatur selbst die ergiebigste Quelle für die mystizistischen Verirrungen bilde. Dies trifft jedoch nur dann zu, wenn Werke in Frage kommen, die außerhalb der theologisch-probehaltigen

Mystik stehen, oder wenn es sich um Leser handelt, welche der entsprechenden Reife entbehren.[1] In der Allgemeinheit ist eine solche Anschauung unberechtigt. Man darf nicht wegen derartiger Mißbräuche das ganze Gebiet der Mystik interdizieren. Theoretisch ist Scaramelli im Rechte, wenn er sagt:[2] „Die Unwissenheit war noch niemals ein gutes Mittel zur Verhütung der Mißbräuche, sie hat vielmehr ihr Wachstum begünstigt."

Was die wertlose und nachteilige mystische Literatur betrifft, so hatte schon vor zweihundert Jahren der belesene Karmelit Honoratus a S. Maria zu beklagen, daß eine solche Menge von Büchern über das geistliche Leben erschienen seien, wie kaum über einen anderen Gegenstand. Prälaten und Ordensleute, Professoren und Laien seien auf diesem Arbeitsfelde sich begegnet, aber auch Frauen und Mädchen hätten es unternommen, geistliche Bücher zu schreiben. Diese Vielliteratur habe nun nicht den Erfolg gehabt, den Blick ins Innere heller zu machen, sondern habe eher das Gegenteil bewirkt, was der Autor näher darzulegen sucht. Dadurch sei es denn auch verschuldet, daß „man kaum mehr über das mystische Leben sprechen könne, ohne als Quietist oder Visionär zu gelten", oder daß jeder „das mystische Leben hinlänglich zu kennen glaube, wenn er es als fromme Träumerei bezeichne". So in dem dreibändigen Werke „Tradition des Pères et des auteurs écclesiastiques sur la contemplation" (1708), zu Beginn des I. Bandes.

Dies darf jedoch nicht abhalten von ernster Arbeit auf diesem Gebiete, noch verhindern, daß das Gute innerhalb dieser Literatur anerkannt wird. Verständige Laien wie Theologen von Fach können hier Wertvolles genug finden.

Scaramelli fügt zum Belege der oben angeführten Behauptung noch für seine Zeit bei: „Man forsche nur über den Ursprung der Täuschungen und der Scheinheiligkeit nach, welche diese oder jene Person in den Abgrund des Elends gestürzt haben, und man wird finden, daß es ein an Kenntnissen armer Führer war, der Flitterwerk für Gold ansah und, statt die Täuschungen zu verhindern, sie gleich vom Anfange an beförderte, oder auch ein unerfahrener Beichtvater, der einer Person mit guten geistigen

[1] Teilweise erklären sich die bisweilen erlassenen Verbote der mystischen Literatur dadurch, daß nur ungesichtete, geradezu mit Unechtem durchsetzte Ausgaben vorlagen. Wenn übrigens z. B. der Jesuitengeneral Mercurian die Werke Taulers, Ruysbroeks, Susos, Herphs, Gertruds, Mechtilds u. a. verbot (vgl. Bihlmeyer, Seuse, S. 155*), so ist dies zeitgeschichtlich zu würdigen. Man denkt unwillkürlich an die Strenge des gleichen Generals gegenüber dem Gebrauche der Orgel beim Gottesdienste (Duhr, Geschichte der Jesuiten, I, 1907, S. 443).

[2] Anleitung in der mystischen Theologie (deutsche Ausgabe), 1855, I, 1, S. 32.

Anlagen keine richtige Anleitung zu geben wußte, so daß ihr Geist nach und nach ausartete und schlecht wurde."

Ähnliches kann inbezug auf die Unkenntnis mancher Gläubigen gesagt werden. „Der Grund des Verderbens war für die einen, daß sie eine Vorliebe für gewisse glänzende Dinge faßten, z. B. für Visionen, Offenbarungen, Ekstasen, und daß sie dergleichen begehrten, statt sich ihrer für unwürdig zu halten; für andere war der Grund des Falles, daß sie an gewissen Sentimentalitäten im geistlichen Leben hingen und in solchen Dingen die Vollkommenheit suchten."

Deshalb schließt Scaramelli: „Wenn man geistlichen Führern spekulative und praktische Kenntnisse darbietet und einfachen Personen sichere und feste Grundsätze hinsichtlich des beschaulichen Lebens beibringt, so ist dies keine Vermehrung der Mißbräuche, die nun einmal nirgends ganz fehlen, sondern eine Verminderung derselben." A. a. O., S. 31 und 32.

35 Diesem praktisch-negativen Zwecke der wissenschaftlichen Mystik steht ein praktisch-positiver zur Seite. Vielleicht ergibt sich dies aus dem weiteren Verlaufe dieser Arbeit. Gerson[1] versprach sich von ernsten mystischen Studien eine Durchwärmung des geistlichen Lebens mit der heiligen Glut reiner, vollkommener Gottesliebe und insbesondere auch eine Belebung und Durchwärmung der Predigt — ein nicht geringer Lohn für das Interesse an der Mystik.

36 Daß aber die Mystik auch in dem Dienste theoretisch-wissenschaftlicher Zwecke manche Aufgabe zu erfüllen habe, wird an dieser Stelle hinlänglich illustriert, wenn ich einstweilen darauf hinweise, mit welcher Sorgfalt Suarez das Verhältnis der menschlichen Aktivität zur Vollendungsstufe der mystischen Beschauung wissenschaftlich untersucht hat.[2] Ohnehin wird das theoretische Interesse der Mystik in den folgenden Kapiteln beobachtet werden können.

Häufig berührt sich das spekulative Interesse sehr eng mit dem literarischen Interesse.

Als am Ende der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Franz Pfeiffer begann, die deutschen Mystiker des vier-

[1] Theol. myst., Consideratio VIII. Vgl. auch F. Linsenmann, Theol. Quartalschrift 1877, S. 135; K. Bihlmeyer, H. Seuse, Deutsche Schriften, im Auftrage der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, 1907, p. VI.

[2] Comm. in II, II. S. Th., De Religione, tract. IV, liber II (de oratione mentali ac devotione), cap. 12 ff.

zehnten Jahrhunderts herauszugeben, machte er in der Einleitung zum ersten Bande die Bemerkung: Die Dominikaner-Mystiker schufen „eine echt deutsche philosophische Kunstsprache, die in ihren Händen zur Behandlung selbst der schwierigsten Gegenstände geschickt und tauglich sich erwies". Man hat die mittelalterlichen deutschen Mystiker „die Erzväter der deutschen Spekulation" genannt und geglaubt, von ihnen rühmen zu müssen, daß sie „Grundsätze, auf welche man — fünf Jahrhunderte später — berühmt gewordene Systeme baute, nicht bloß im Keime geboten, sondern teilweise vollständig ausgesprochen" haben. Wir wollen auf diese letztere These nicht eingehen, dafür aber betonen, was der gleiche Gelehrte noch beifügt: „Für die Kenntnis des inwendigen Geistes- und Gemütslebens sind diese Schriften von der höchsten Wichtigkeit: sie lassen uns tiefe Blicke tun in das Streben und Ringen jener Zeit, über das Verhältnis des Menschen zu Gott und Natur ins klare zu kommen und die Widersprüche zwischen innerem und äußerem Leben aufzuheben und zu versöhnen." [1] Was der bekannte Literaturhistoriker A. Baumgartner speziell über H. Susos literarische Eigenart und Bedeutung geurteilt hat, wird sicher unwidersprochen bleiben: „Seuses reiche bildliche Ausdrucksweise, sowie die Ausstattung seiner Handschriften mit symbolischen Bildern entsprang nicht nur seiner eigenen gemüt- und phantasiereichen Individualität, sondern auch dem seeleneifrigen Drange, anderen das Unsichtbare, Unaussprechliche und Unfaßbare so nahe wie möglich zu rücken. Seine Sprache besitzt dabei die ganze Fülle, Gemütlichkeit und Herzlichkeit des deutschen Idioms; sie ist bei weitem biegsamer, reicher, anschaulicher und melodischer als der Ausdruck Eckhards. Seine Büchlein bieten die schönste Prosa jener Zeit und vermitteln die schwierigsten scholastischen Ausdrücke mit bewundernswerter Genauigkeit." [2]

Eine ähnliche Bedeutung beanspruchen andere Nationen für die 37
Klassiker unter ihren Mystikern. So findet es z. B. Vicente

[1] A. a. O. p. IX s. Beachtet man die relativ große Anzahl der Ausgaben und Bearbeitungen, die z. B. Taulers Schriften im 16., 17., 18. Jahrhundert gefunden haben, so wird man sich wundern, daß dieselben gegenwärtig so wenig Beachtung finden. Über Susos Nachwirken in Leben und Literatur, sowie über die zahlreichen Suso-Editionen siehe Bihlmeyer, a. a. O., S. 150* ff. und 157* ff.

[2] Kirchenlexikon [2] V, 1728.

de la Fuente ganz selbstverständlich, daß in einer Bibliothek der spanischen Nationalliteratur den Werken der hl. Theresia von Jesus vom rein literarhistorischen Standpunkte aus die Aufnahme zugebilligt wurde. Theresias Schriften — der Autor nennt speziell den „Weg der Vollkommenheit" (Camino de perfección) und die „Wohnungen der Seele" (Libro de las Moradas) — seien ja bekannter geworden als die Werke des Cervantes, Lope und Calderon, Leon und Granada. Immerhin möge die praktische Richtung dieser Theresianischen Schriften sowie die ideale Persönlichkeit der Autorin die Verbreitung mitveranlaßt haben. Aber beide Gründe, Heiligkeit des Lebens und praktische Richtung, seien ja auch bei Ignatius von Loyola, Petrus von Alcantara und anderen zutreffend. Theresia aber stehe weit über ihnen durch die Lieblichkeit einer Sprache, mit welcher sie das Tiefe, Geheimnisvolle darzubieten wisse, ohne die Einfachheit, die schlichte Natürlichkeit zu verleugnen. „Meines Erachtens", so schließt de la Fuente, „sind diese aus den Theresianischen Schriften hervorleuchtenden Vorzüge von der Art, daß sie allein für sich denselben jene allgemeine Popularität eingebracht hätten, wenn etwa die übrigen Umstände nicht in Betracht kämen." [1]

Hohes Lob spendet de la Fuente am gleichen Orte (Bibl. de Autores Españoles, t. XXVII, p. XVI ss.) den Schriften des hl. Johann vom Kreuze. Er gilt als „eine wahrhaft individuelle Erscheinung in der spanischen Literaturgeschichte"; in einzelnen seiner Schriften übertrifft er durch seine rationale Kraft selbst die ersten Autoren seiner Epoche (ibid., p. XIX).

Auch Juan de los Angelos wird nach der literarischen Seite in hohem Maße gerühmt von M. Menéndez y Pelayo, Historia de las ideas estéticas in España, Madrid 1883 ff., t. II, p. 139.

Wie ich bei dieser Gelegenheit dankbar erwähnen möchte, verdanke ich den Hinweis auf eine Reihe von wertvollen in Spanien erschienenen Werken der Güte des Herrn J. Froberger, Provinzials der Weißen Väter in Trier.

Ich mache noch aufmerksam auf die Anerkennung, welche die Schriften der hl. Katharina von Siena vom literar-historischen Standpunkte aus gefunden haben. Nach Reumont sind ihre Schriften „ein unerschöpfliches Schatzkästlein, ein unübertroffenes Muster, wie dem Geiste nach, so in der Form und Sprache"; und speziell ihre Briefe sind „das unvergängliche Monument des echten italienischen Volksgeistes des Mittelalters in seiner höchsten Läuterung, das Denkmal der Kraft, der Innigkeit, des Glaubens und der Liebe". Siehe Pfülf im K. L. VII [2], 348.

[1] Siehe Vorrede zur spanischen Ausgabe der Werke der hl. Theresia in der „Biblioteca de Autores Españoles" (1877), p. VI u. VII.

Ich kann mir nicht versagen, noch mit einem Worte hinzu- 38
weisen auf das psychologische Interesse der Mystik. Wenn M. de Biran nach Murisier[1] zu den ersten Schriftstellern gehören soll, welche die Tatsachen des religiösen Lebens unter einem psychologischen Gesichtspunkte gewürdigt haben, so ist die Behauptung in dieser Form mehr als mißverständlich. Ich nenne nur den Namen des hl. Augustinus. Unter den Klassikern aus den Mystikern zählen jedenfalls einige auch zu den Klassikern in der psychologischen Beobachtung, speziell im Gebiete der religiösen Erlebnisse. A. Godfernaux sagt geradezu: „Die Mystik mit ihren zahllosen Arbeiten ist die vollkommenste Geschichte des inneren Geisteslebens, welche wir besitzen. Kein Detail ist diesen unvergleichlichen Beobachtern entgangen. Sie haben die Seele von ihren Tiefen bis zu ihren Gipfeln durchforscht. Skrupel, Zweifel, Ängsten, Tröstungen, Gnadengaben, Ekstasen, die bewegten Tiefen des Gefühlslebens und seine schwankenden Wellen, auf denen die Bilder hin und her schaukeln, die kühlen und die heißen Strömungen, in welchen der Gedanke sich kristallisiert oder verflüchtigt, sie alle sind verzeichnet worden mit einer bis ins einzelnste und kleinste gehenden Genauigkeit. Es ist hier ein wahres Museum von Werken großen Stils, die ein sorgfältiges Studium beanspruchen." [2]

A. Poulain, La Mystique de St. Jean de la Croix, 1893, p. 5, meint: „Rappelons, que la théologie mystique est surtout une science experimentale, dans le sens moderne du mot. On y observe certains états d'ame, tout comme un naturaliste observe des espèces végétales et animales. On les dépeint ensuite le mieux qu'on peut. Ce travail n'est pas toujours facile; car l'observateur n'est pas maître de reproduire le phénomène à son gré. De plus, il ne peut pas traduire ces choses spirituelles et éthérées que par des termes ou comparaisons empruntés aux sens et au monde matériel. Ces images sont nécessairement imparfaites et grossières. Finalement il faut cataloguer et classer les espèces découvertes, ce qui exige beaucoup de sagacité." Daran fügt Poulain die Bemerkung: „Ce travail commença dès les premiers siècles de l'Église et avant le seizième siècle beaucoup de trésors étaient déjà amassés."

So kann denn auch die Psychologie auf diesem Gebiete sich betätigen. Wenn sie aber ersprießliche Arbeit leisten will, muß sie

[1] In der Revue philos., 1898, II, 472.

[2] Sur la psychologie du Mysticisme in der Rev. philos. 1902, I, p. 158. Vgl. auch D. Miguel Mir, Espiritu de S. Teresa de Jesús, Madrid 1898, p. XX.

über einen bequemen Dilettantismus hinausstreben, und muß sie insbesondere auf den Standpunkt des gesunden, religiösen Lebens sich erheben, statt etwa [1] mit dem plumpen Vorurteil zu beginnen, gewisse pathologische Phänomene seien der entsprechendste Ausgangspunkt, um das ganze mystische Leben zu würdigen.

Ein besserer Ausgangspunkt für das Verständnis der Mystik ist der Einblick in das Psalmenbuch der Schrift oder in das Psalmenbuch des eigenen Herzens mit den nie verstummenden Klängen vom Suchen und Finden Gottes: „O suchet Gott, und eure Seele wird erquickt!" [2] Ja, „im Gottsuchen ist Jubel und Frohlocken!", und zwar „mitten in aller Dürftigkeit!" [3] „Gott anhangen, ist uns gut!" [4] Denn „gut ist der Herr allen, die auf ihn harren, gut der Seele, die ihn sucht". [5]

39 Zu jeder Zeit wird die theoretische Behandlung der Mystik weit zurückbleiben hinter der Erfahrungsmystik. Man könnte auf eine wissenschaftliche Mystik ungefähr anwenden, was unlängst ein Interpret des Hohen Liedes über seine Aufgabe gesagt hat: Während die Mystiker selbst wie mit mächtigem Flügelschlag zum himmlischen Heiligtum sich aufschwingen und von dieser Höhe aus die zeitlichen Abbilder der ewigen Urbilder licht-selig betrachten, und während anderseits die modernen Mystikforscher vielfach bei den Abbildern haften oder im Vorhofe des Heiligtums stehen bleiben, möchten wir selbst, ohne die Selbstbeschränkung der letzteren, aber auch ohne die Auszeichnung der ersteren zu beanspruchen, eine Pforte suchen und öffnen, durch welche der Blick in das Innerste des Heiligtums sich bietet, und durch welche alsdann ein teilweises Vordringen möglich wird, genügend weit, um zu beurteilen, daß auch im Bau und im Schmuck des Allerheiligsten ähnliche Gesetze Geltung haben werden wie jene, die im Heiligtume sich beobachten ließen. [6]

---

[1] So tut es Murisier in seinen Abhandlungen, l. c., 1898, II; 1902, I.

[2] Ps. 68, 33.

[3] Ps. 69, 5 u. 6.

[4] Ps. 72, 28; die Mystiker werden nicht müde, auf diese Psalmstelle hinzuweisen.

[5] Klagelieder 3, 25.

[6] Vgl. Gietmann S. J., Commentarius in Canticum Canticorum (im Cursus s. Scripturae), p. 334.

II. Kapitel.

Die intellektuelle Seite des mystischen Lebens.

§ 7. Religiöses Erleben als Erkenntnisquelle.

Innengaben zu bieten in reinster, reichster Fülle und zugleich hochernste, strengverpflichtende Innenaufgaben zu stellen, dies gehört zur unmißbaren Sanktion des Christentums. Manche meinen, daß dies für die Gegenwart in besonders hohem Grade gelte. Sicher aber sind schon die Anfänge des Christentums unlösbar verbunden mit jenen inneren Bewährungen, von welchen das vierte Evangelium so viel zu rühmen weiß.

„Wenn jemand den Willen dessen tut, der mich gesandt hat, so wird er erfahren, ob diese Lehre aus Gott ist oder ob ich aus mir selbst rede." [1]

„Wer die Wahrheit tut, der kommt zum Lichte." [2]

Und „wenn ihr in meinem Worte bleibet, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein, und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen". [3]

Das sind die Segnungen der messianischen Erscheinung, die der Evangelist schon im Prologe [4] begrüßt hat: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, in der Fülle der Gnade und Wahrheit."

Aber inneres und äußeres Zeugnis verbinden sich, Erfahrung in den Herzenstiefen und Erfahrung im Bereiche des äußeren Geschehens bestätigen sich gegenseitig. Das gleiche Evangelium, welches an die Instanz der inneren Erfahrung verweist, stellt sich selbst ausdrücklich die Aufgabe, von der geschichtlichen Tatsächlichkeit, vom Zeugnis der Sinne, von den als göttlich erprobten Geschehnissen her den Beweis für das Wahrheitsrecht und für die Erlösungskraft des Christentums zu führen. Das vierte Evangelium ist geschrieben, „damit wir glauben, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes,

[1] Joh. 7, 17.
[2] Joh. 3, 21.
[3] Joh. 8, 31 f.
[4] Joh. 1, 14, vgl. 16 und 17.

und damit wir glaubend das ewige Leben haben in seinem Namen".[1] „Derjenige, welcher es gesehen hat, bezeugt es"[2]: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir genau betrachtet, was unsere Hände berührt haben von dem Worte des Lebens — und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist, — was wir glauben und gehört haben, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus!"[3] Wer da dem Worte der Wahrheit nicht zu glauben wagt, mag doch dem Zeugnis der Werke sich offen erweisen und auf diesem Wege zum Glauben kommen, zum Glauben an den Sohn und an den Vater,[4] und mag so Gnade und Wahrheit finden.

41 Gnade und Wahrheit in ihrer „Fülle", dies ist die Erfahrung des Neuen Bundes.[5] Aber die Vor- und Teilerfahrung ist dem Alten Bunde nicht fremd. Es war nicht etwa bloß Prophetie, sondern Erfahrungszeugnis, als der Psalmist sein Glaubensleben in den Makarismus ausströmen ließ: „Glückselig der Mann, welchen du, o Herr, unterrichtest und unterweisest in deinem Gesetze!"[6] Dein Wort, o Herr, ist Leuchte mir, Leben und Süßigkeit, Geistesbesitz und Herzensreichtum, Innenschule und Pfad des äußeren Handelns![7] Wer immer mit dem Psalmisten zu beten wußte, hat alles, was der Sänger hier in Worte gefaßt, selbst erlebt, hat selbst in diesen Liedern zum Herrn gerufen und des Herrn Antwort vernommen, nach seinem Gott gesucht und seine Spur erreicht, nach der Wahrheit ausgeschaut und nach der Erlösung geseufzt in Nacht und Schuld und Leid und hat Licht gesehen und Versöhnung gefunden und Tröstung und Gnade.

Wenn wir dem Hebräerbriefe Glauben schenken dürfen, bleibt diese Innenwelt der religiösen Erfahrung (mit allem, was

---

[1] Joh. 20, 31.
[2] Joh. 19, 35.
[3] 1. Joh. 1, 1—3.
[4] Joh. 10, 37 f. und 14, 10 ff.
[5] Joh. 1, 16 und 17.
[6] Ps. 93, 12.
[7] Ps. 118, 105. 50. 162. 103. 34. 35 u. a.

sie an menschlichem Tun und an göttlicher Gnade in sich schließt) die einzige Erklärungsmöglichkeit für die welthistorischen Riesengestalten des Alten Bundes, die sich auf dem langen Wege von der verschlossenen Paradiesespforte bis zur Pforte des Neuen Bundes in unabsehbarer Kette erheben. Durch die ganze Patriarchen- und Prophetenzeit hindurch, und angefangen schon von Abel und Seth, sehen wir diese Auserwählten ihren von der reinen Gottesidee getragenen, tatstarken und leidenskräftigen Enthusiasmus, einen wahren „Patriotismus", den Idealen einer Gottesstadt weihen, die ihr Auge noch nicht schauen konnte und der sie doch mit jedem Schritte entgegenzugehen überzeugt waren und sich verpflichtet hielten, unter allem Wechsel der äußeren Verhältnisse und allem Widerspruch und jedem Hindernis zum Trotze. Diese Treue gegenüber ihrer religiösen Mission war ein die Jahrtausende durchhallendes Triumphlied, das sich nach dem Gedankengang des Hebräerbriefes in einem einzigen Klang zusammenfaßt, — und dieser Klang, ein reicher, voller Klang, heißt „Glaube"![1]

Wie immer sich dieses religiöse Erfahren, dieses „Dahinwandeln 42
im Glauben" näher bestimmen mag, jedenfalls ist anzunehmen, daß, was der Neue Bund seinen Gliedern bringt und von seinen Gliedern verlangt, die in der Vorzeit erreichte Höhe übersteigen werde, auch intensiv, in der Energie des Wohnungnehmens in der inneren Gottesstadt, in der Hingabe an die Welt der religiösen Wahrheit, in der Freudigkeit und Zuversicht der religiösen Erfahrung, in der Lebenskraft des geeinten, gehöhten religiösen Lebens. Man findet schwer Worte, die quellfrisch genug sind, um dieser Innenwelt entsprechenden Ausdruck zu geben. Aber mehr als viele Worte bedeutet die Tatsache, daß nach einer von den Mystikern nicht selten ausgesprochenen Überzeugung die persönliche religiöse Erfahrung für viele die Vollkraft eines Argumentes erreichte — im Sinne der vom hl. Johannes uns berichteten Messiasworte: wo immer Glaube und Liebe wohnt, lebendiger Glaube nämlich und tätige Liebe, dort werden Ströme von Licht zufließen![2]

[1] Hebr. 11; es lohnt sich, das ganze Kapitel für unseren Zusammenhang nachzulesen. Vgl. auch Dionys. Carth., Comm. in coel. hier. Dionys. Areop., Vorrede.

[2] In der „areopagitischen" Schrift De div. nom. II, 9 wird Hierotheos

Hugo von St. Viktor sagt in diesem Sinne: „Ein reines Gewissen wird durch Dokumente, die nicht in die Erscheinung treten, durch verborgene und vertrauliche Heimsuchung täglich inbezug auf Gott unterrichtet und vergewissert, und zwar in einem solchen Grade, daß Gottes beseligende Gegenwart in der Beschauung gewissermaßen und anfangsweise genossen wird und daß der Mensch durch gar keine Art und Weise vom Gottesglauben wie von der Gottesliebe könnte losgerissen werden.“ [1] Diese Überzeugung wird aber besonders stark durch den Hinblick auf die großen Helden des christlichen Lebens. Eine so bestimmte religiöse Erfahrung, wie sie uns in Verbindung mit der Realisierung des ethischen Ideals bei den Heiligen begegnet, läßt uns auf eine objektive Grundlage derselben schließen, wie derselbe Hugo von St. Viktor meint.[2] Man kann aber auch auf die Erfahrungen hinweisen, die man in den gewöhnlichen Kreisen des schlichten christlichen Lebens macht. Wie oft finden wir mitten in der Welt gute Christen mit einer so ursprünglichen und unerschütterlichen Kraft der gläubigen Hingabe an Gott und an die göttliche Wahrheit, daß wir uns noch mehr beschämt fühlen als erstaunt sehen. Woher diese Kraft des Glaubens — und oft genug auch diese Höhe der Einsicht? Es liegt nahe, an die frühzeitige religiöse Gewöhnung, an guten religiösen Unterricht zu denken, aber ausreichend ist dies nicht zur Erklärung. Dieses tiefgegründete, reichentfaltete religiöse Erkenntnisleben ist die Frucht einer höchst persönlichen Tätigkeit und einer besonderen, ebenso mild als stark wirkenden Gnade: diese Seelen haben gelernt, ernst zu denken, ernst zu beten, auf ihr eigenes Herz und auf die göttlichen Erleuchtungen zu achten, sie haben es verstanden, auf das Zeugnis des Geistes zu achten, der „unserem Geiste Zeugnis gibt, daß wir Kinder Gottes sind“.[3]

43 Nicht als einzige, wohl aber als erste Seite an dieser religiösen Erfahrung erweist sich, zugleich mit der Freude an der

als Lehrer gerühmt; er habe nicht bloß aus der Hl. Schrift, aus der Tradition, aus wissenschaftlicher Arbeit, sondern auch aus der religiösen Erfahrung geschöpft.

[1] Hugo a S. Vict., De Sacr. I, 10, 4.

[2] l. c. I, 10, 2.

[3] Röm. 8, 15 f. Zur Sache vgl. Saudreau, La vie spirituelle, 2me éd. (1897), t. II, p. 279 s. und oben, n. 22.

Gewißheit des Glaubensbesitzes, auch die Freude über den Reichtum und die Schönheit dieses Besitzes. In der Tat müßte es befremden, wenn zwar das Reich der Sinne mit seinem Einzelschönen und mit den Landschaftsreizen der Berg- und Talwelt unser freudiges Entzücken zu wecken vermöchte, das Reich der Wahrheit aber, das Land der Religion, Festland und Sternenhimmel zugleich, nicht Quellen lichter Seligkeit öffnete. Befremdend wäre es, wenn die menschliche Seele, von Gottes Geist gebildet und nach dem Bilde Gottes geschaffen, nicht willig sich öffnete für die Strahlen der göttlichen Wahrheit, die in den Offenbarungslehren leuchten und dem menschlichen Verstande nicht minder verwandt und wohltätig gegenübertreten, wie dem leiblichen Auge das Sonnenlicht. Und wiederum würde es befremden, wenn nicht das Gefühl der Gemeinsamkeit in den heiligsten Überzeugungen, die Wahrnehmung des millionenfachen Echos, welches das Kredo des eigenen Herzens über die Länder und über die Zeiten hin findet, Jubelstimmen und -Stimmungen im religiösen Menschen wachrufen würde. So kann das Glaubensbekenntnis zu einer Quelle mystischer Erfreuung und Erhebung werden, und auf gleiche Weise wird das schlichte „Vater unser" eine Welt von Trost und Freude bieten im Lichte des ebenerwähnten Apostelwortes,[1] daß wir uns wissen als Kinder Gottes gemäß dem Zeugnis des Geistes. Ob wir es beten, dieses Gebet des Herrn, in den Stunden begeisterter Hingabe an Gott und sein Reich, an Gott und seinen Willen, oder in Tagen der Bedrängnis äußerer und innerer Art, ob im Bewußtsein der Aufrichtigkeit und Treue unseres kindlichen Sinnes oder im Gefühle der Schuld und der Schwäche: jetzt und dann und immer erfahren wir es, daß der Herr ein Gott der Erbarmung ist und daß er allen nahe ist, die ihn anrufen,[2] wir wissen, daß wir ihm versöhnt sind in seinem Sohne und verbunden im Hl. Geiste.

„Der wirklich Gläubige", sagt eine neuere Stimme aus den Kreisen 44
der spekulativen Theologie, „erfährt nicht bloß die Erhabenheit, Hoheit, Schönheit, Angemessenheit der geheimnisvollen Wahrheiten des Christentums, nein er hat sie aufgenommen im Glauben, läßt sie lebendig sein in Gefühl und tatkräftigem Willen, erhebt betend seine Hände zu Gott, dem

[1] Vgl. Gal. 4, 6.
[2] Ps. 144, 18.

Vater aller Wahrheit und alles Trostes, wird so teilhaftig einer Neugeburt seines Lebens und erfährt innerlich, daß dieser Glaube und dieses neuentstandene Leben ihm eine vordem ungeahnte, ungekannte Befriedigung verleihe und über sein ganzes Wesen den Hauch einer ihm bisher fremden Lebensseligkeit ausgieße und den Zauber einer neuen himmlischen Welt über sein Dasein ausbreite."

„Er erfährt innerlich, daß die übernatürliche Offenbarung des Christentums *wirklich* sei, als was sie sich ankündige im äußeren Worte der Schrift und der Kirche: Hilfe für den Bedrängten, erbarmungsreiche Huld für den Sünder, Erlösung, Heilung, Heiligung, Friede und Freude der Gotteskindschaft, er erfährt innerlich, daß sie auch *erfülle*, was sie *verheißt*, und wird dann ganz unwillkürlich zu dem Geständnisse sich neigen: eine Offenbarung, deren Inhalt so versöhnend, heiligend und beseligend wirkt, kann nur von Gott kommen, dem Urquell aller Harmonie und Seligkeit; die äußere Geschichte Christi als Heilands und die von ihm ausgegangene Heilandsreligion erweist sich als göttlich und wahr schon dadurch, daß sie durch die innere Geschichte in mir selber sich beglaubigt. Er wird sagen: ich glaube nicht mehr bloß an Gott als meinen Erlöser und Heiliger auf das äußere Wort hin, ich erfahre ihn in mir auch innerlich in seinen erlösenden und heiligenden Wirkungen." Und ähnlich lautet das Erfahrungsurteil inbezug auf die heilige Kirche Jesu Christi. So Aloys von *Schmid*, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, 1900, S. 232 ff.

Daß wir in Christus leben und daß Christus in uns lebt. — daß „dieses in aller Wahrheit und Wirklichkeit sich so verhalte, wissen diejenigen, die es *erfahren* haben, die *sich selbst Zeugnis sind*, daß ihr (ungeordnetes) Eigenleben Tag für Tag verleugnet und überwunden und daß zugleich ein anderes Leben ihnen eingehaucht werde, ein Leben, das nach dem Himmlischen verlangt und strebt mit Sinn und Herz, in Wahrheit ein Leben nicht des irdischen Menschen, sondern ein Leben der Weisheit und Gerechtigkeit, das Leben Christi". *Thomassin*, De adventu Christi, cap. XV.

Aus den zahlreichen Zeugnissen dieser Art, die aus dem Christentume der Väterzeit uns aufbewahrt sind, ist der bezeichnendsten eines jenes Schriftstück *Cyprians* über das Mysterium des Gnadenwirkens, geschrieben aus der eigensten Seelengeschichte heraus. Das Streben nach Weltwissenschaft und Weltgenuß, das Ringen nach einer befriedigenden Lebensanschauung und nach sittlicher Freiheit und Vollreife, das Forschen in der Schriftweisheit und die persönliche Erleuchtung von oben und die Kraft der Taufgnade sind in diesem Tagebuche des inneren Lebens mit einer fast modernen Frische verzeichnet. „Vernimm von mir, was man besser in sich erfährt, ehe man es von außen lernt, was man nicht auf dem fristenlangen Erkenntniswege sammelt, sondern auf dem kurzen Gange der Gnade schöpft!" Ehedem schien nämlich auch einem Cyprian die Rede von der inneren Neugeburt etwas Unmögliches, Unverständliches zu besagen. Anders später, da er von sich bezeugen kann: „Als, kraft des

Wassers der Neugeburt, die Befleckung des früheren Lebens abgewaschen war, da strömte von oben ein heiteres, reines Licht in die entsündigte Brust; sobald ich von oben her den Geist geschöpft und durch die Wiedergeburt zu einem neuen Leben umgeschaffen war, da erstarkte wundersam der schwankende Geist, tat sich Verschlossenes auf, lichtete sich das Dunkel, es erwachte die Kraft zu dem, was vorher schwierig schien, es ward ausführbar, was ich für unmöglich gehalten." Brief an Donatus.

Die Kunde von solcher tiefsten Befriedigung in der christlichen 45
Lehre und von solcher inneren Erneuerung in der Gnade Christi hat von Anfang nicht wenig beigetragen, die Außenstehenden in die Nähe des Christentums zu rufen und zur Prüfung aufzufordern. Und es liegt ohne Zweifel in der Teleologie der besonderen Erleuchtungen und Tröstungen des inneren Lebens, daß aus ihnen die nachhaltigsten Impulse des äußeren Wirkens für die Erhaltung und Ausbreitung des Gottesreiches gewonnen werden.[1] Wenn im Gottmenschen selber während seines Erdenwandels, soweit das menschliche Innenleben in Betracht kommt, ohne allen Zweifel als vorherrschende und regelmäßige Stimmung die aus dem klaren Bewußtsein der Gottvereinigung hervorquellende freudigste Hingabe an den Willen des Vaters und an den Dienst des Vaterreiches anzunehmen ist, so steht ebenso über allem Zweifel fest, daß diese Stimmung als Grundton fortklang in den Apostelherzen und in Gottesmännern aller Zeiten. Sie wußten, welchem Heiland sie Zeugnis gaben, welchem Reiche sie ihre Kräfte geweiht, für welche Verheißungen sie sich verbürgten. Der innere Jubel der Gnadenerfahrung löste unüberwindliche Tatkraft aus, gleichwie wiederum dem opferreichen Wirken für Gott und sein Reich neue innere Erfahrungen voll Licht und Trost antworteten. Unter anderen hat Gregor der Große immer wieder auf jene innere Quelle des äußeren Erfolges hingezeigt. „Die heiligen Männer, welche auf den Fittichen des Geistes zur Betrachtung des Himmlischen sich erheben, machen diese himmlischen Güter, die sie innerlich, wenngleich nur spiegelweise geschaut, den Brüdern kund. Zwar kann das Schauen nicht die Sache erreichen und die Sprache nicht das Schauen. Aber dennoch trifft die Botschaft die Herzen der Zuhörer und entzündet sie" [2] — um so mehr, als der Geist Gottes,

[1] Vgl. unten, § 31.

[2] In Ezech. l. 1, hom. 5, n. 13; weitere Stellen siehe etwa bei Wolfsgruber, Gregor der Große, S. 575 ff.

während das Wort von außen lehrt, innerlich die Herzen mit seiner geheimnisvollen Salbung durchtränkt.[1] Je lebendiger das mystische Leben sich entfaltet und je lebendiger insbesondere das Bewußtsein sich entwickelt, auch andere zur Gottvereinigung führen zu müssen, um so stärker wird die Zuversicht auf den Reichtum und die Zuverlässigkeit der inneren Erfahrung. So hört Mechtild von Magdeburg — und ihr Beispiel hat etwas Typisches — den Heiland sprechen:

„Ich will das Licht auf den Leuchter setzen,
Und allen Augen, die es von ferne sehen,
Soll ein Strahl der Erkenntnis entgegenleuchten."

Da fragt Mechtild:

„Wer soll der Leuchter und das Licht denn sein?"

Und es sprach der Herr:

„Ich bin das Licht, der Leuchter ist dein Herz."[2]

§ 8. Überspannen des religiösen Erfahrens.

46 Wie vielfach nun auch die Berufung auf die innere Erfahrung im echten religiösen Leben uns begegnet und wie legitim diese Berufung an sich heißen muß, so hat sich doch eine Überspannung nach dieser Seite im Laufe der Geschichte in einer Weise geltend gemacht, daß es nottut, auf die Grenzen hinzuweisen, durch welche die Kompetenz jener Erfahrung umschrieben wird, und auf die Bedingungen, unter welchen sie zu Recht besteht. Unter diesem letzteren Gesichtspunkte ist sofort jener Begriff der religiösen Erfahrung abzuwehren, welcher dieselbe auf den sogenannten „Gefühlsglauben" einengt, weil hier der Name „Glaube" von einem System usurpiert wird, das inbezug auf den Inhalt und inbezug auf die Erkenntnisquelle in keiner Weise mit dem kirchlichen Begriffe des Glaubens harmoniert. Zuletzt kommt dieser Gefühlsglaube zum gleichen Schlusse wie die Theorie eines unmittelbaren diesseitigen Schauens Gottes, nämlich zur Ablehnung jeder Art von Wahrheitsvermittlung und weiterhin zur Gefährdung jeder objektiven Wahrheit. Wenn einmal das Festhalten am lebendigen

[1] Vgl. Augustin, tract. 3 in Ioan., n. 13.
[2] Bei Greith, a. a. O., S. 217.

16234

Gott, dem man sich nahe weiß, die Liebe zum Ewigen, deren man sich bewußt glaubt, der Gegensatz zur religiösen Kälte oder zu den wechselnden Zeitspielen der Gelehrten, die man überall wahrzunehmen meint, — wenn dies also eine genügende Berechtigung abgibt, um über die kirchlich überlieferte Lehre und über die in ernster wissenschaftlicher Arbeit errungenen Wissensschätze in gleicher Weise mit mitleidigem Hochgefühl sich hinwegzusetzen: dann ist den verhängnisvollsten Irrtümern und in der Folge auch dem vollständigen Skeptizismus und Indifferentismus Tür und Tor geöffnet. Und wenn der kleinste Winkel des Herzens schlechthin mehr zu sagen weiß als die bändereichen Bibliotheken, dann liegt die Frage nicht ferne, ob nicht auch das Buch der Bücher vor dem Buche des Herzens zurückzustehen habe.[1] Weiterhin aber wird der versuchliche Einfall sich geltend machen, daß aus der Tiefe eines sich gottinnig fühlenden Herzens ein Weisheitsquell sich ergieße, aus dem mit mehr Erfolg denn aus den Büchern der Gelehrten das Verständnis der Weltdinge zu schöpfen sei. Also aus der Sphäre des Innenlebens heraus soll sich das Buch der ganzen Schöpfung lesen lassen, und zwar ohne die langen Wege des diskursiven Denkens! Aber dieses Sichversuchen an den tellurischen und kosmischen Problemen ohne die Hilfsmittel der wissenschaftlichen Arbeit, dieses mehr kindische als gigantische Unterfangen, die Aufgaben, an welchen Generationen nur mit teilweisem Erfolge sich abmühen, in augenblicklichen Intuitionen, d. h. in Wahrheit in fragmentarischem Sinnen und Spinnen, in methodenlosem Reden und Schreiben zu erledigen, dieses Beginnen fällt ebenso aus dem Reiche der Mystik wie aus dem der Wissenschaft hinaus: es ist weder ein Gottversenken, noch ein Weltverständnis. Es ist lediglich eine Selbsttäuschung.

Der bekannte Görlitzer Handwerkertheosoph Jakob Böhme ist 47
ein Beispiel hierfür. Böhme war sich bewußt, in seinen zahlreichen Schriften — „Morgenröte im Aufgang", „Die drei Prinzipien des göttlichen Lebens", „Über das dreifache Leben des Menschen", „Von der Signatur der Dinge", dies sind einige der Titel — als Resultat gottinnigster Erfahrungen zu bieten, was aus Reminiszenzen von mystischer oder mystizistischer oder auch

[1] Vgl. hierzu Möhler, Symbolik, § 66.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
CORDIS JESU

profaner Lektüre und aus ungezügelten, phantastisch-üppigen Spekulationen sich zusammensetzte.

„Was zanken wir lange um das Wissen, das doch nicht allein der Weg zur Seligkeit ist? Denn daß ich so viel weiß, gibt mir nicht Freude, sondern daß ich meinen Heiland lieb habe und den immer begehre, das gibt mir Freude." So der Theosoph. Wohin er aber damit zielt, läßt er sofort erkennen. „Der eine drängt mittels des Gesetzes in Gottes Erbarmen, der andere durch das Evangelium, der dritte endlich ohne Gesetz und ohne Erkenntnis des Evangeliums; er hat keins von beiden, aber er hängt an Gottes Gnade, und diese wird ihm dann im Verdienste Christi geschenkt, ohne sein Wissen."

Böhme teilt uns den Anfang seiner eigenen gottentstammten Einsicht mit: bevor er seine „tiefe Erkenntnis" erhalten, habe er in tiefer Trauer die große Welt und das kleine Fünklein des Menschen betrachtet; alsbald aber sei sein Geist hervorgebrochen wie in einem Sturmlaufe gegen alle Höllenpforten und durch alle Höllenpforten bis in die innerste Gottheit, da er dann mit bräutlicher Liebe sei umfangen worden. In diesem Lichte habe jetzt sein Geist vermocht, durch alles klar hindurchzusehen, Gott zu erkennen an allen Kreaturen, selbst an Kraut und Gras zu erkennen, wer Gott sei, wie er sei, was sein Wille sei. In einer Viertelstunde sah und lernte er nach seinem eigenen Urteile mehr, als wenn er viele Jahre auf hohen Schulen gewesen!

Wie nahe diese „tiefe Erkenntnis" an den Abgrund der Skepsis und Negation grenzt, ergibt sich mit bitterer Konsequenz aus dem Geständnis Böhmes inbezug auf seine theosophische Schriftstellerei: „Solange Gott seine Hand über mir hält, verstehe ich wohl, was ich geschrieben habe; sobald er sich aber verbirgt, kenne ich meine eigene Arbeit nicht mehr und bin meiner Hände Werke fremd geworden." Daraus folgt eben auch die Dunkelheit dieser theosophischen Literatur — und doch auch wieder ihre „Verständlichkeit". „Die wahrhafte Erkenntnis kann keiner dem anderen geben; ein jeder muß dieselbe selbst von Gott erlangen. Bin ich darum auch wohl an vielen Punkten meiner Schriften schwer verständlich, so bin ich doch in Gott dem Leser leicht zu verstehen, wenn seine Seele in Gott gegründet ist." [1]

[1] Vgl. Noack, Christliche Mystik II, 170 f., 198 und überhaupt 167 ff.

Ob wohl auch die theosophische Literatur von heute ähnlich über sich selbst zeugt? Eine Abhandlung von Léon Cléry in Paris „Was ist Theosophie?" bespricht, wie der deutsche Übersetzer Deinhard (Beiträge zur okkultistischen Wissenschaft, 1901) bemerkt, in „klarer, anschaulicher, überzeugender Weise" den Gegenstand. Wenigstens verheißt Léon Cléry viel. „Theosophie ist ein Wissen und nicht diese oder jene Wissenschaft oder eine größere und geringere Zahl von Einzelwissenschaften; es ist ein exaktes, absolutes, universales Wissen; ... es ist das Wissen vom Menschen von seiner Geburt bis zum Tode, die Erkenntnis seiner Beziehungen zu Gott und der von ihm als Individuum wie als Glied der Gesellschaft gespielten Rolle, und diese Erkenntnis erstreckt sich nicht nur auf den Menschen, sondern überhaupt auf alle Wesen, mit denen er zusammenlebt, ohne daß er die Mehrzahl derselben sieht oder kennt ..." Ein Wirbel von Namen gibt die aufsteigende Stufenfolge der körperlichen Zuständlichkeit: „physischer Körper", „Ätherkörper", „Spontal- oder Astralkörper", „Mentalkörper", „Kausalkörper"! Letzterer ist „Vorratskammer guter Gedanken, mutiger Entschlüsse, edler Bestrebungen, die auf das Schöne, Gerechte, Gute und Wahre gerichtet sind". Damit mag es hier sein Genüge haben.

Kants Zeitgenosse und Landsmann, Johann Georg Hamann, 48
der „Magus des Nordens", zeigt gleichfalls, mit welcher Zuversicht die Theosophen die Stimme Gottes im Herzen und das Wort Gottes in der Schrift zu interpretieren und der Zeitphilosophie entgegenzustellen verstehen. Das Recht „der mystischen und poetischen Ader aller Religion" könne nur in den Augen einer „heterogenen, inkompetenten, eiskalten Philosophie" als Torheit gelten! Wie wolle man gegenüber solcher Gegnerschaft die christliche Offenbarung verteidigen? Das seien „die Gesunden, die des Arztes nicht zu bedürfen glaubten"! Anders ist der Weg des Heiles: „Kinder müssen wir werden, wenn wir den Geist der Wahrheit empfahen wollen, den die Welt nicht fassen kann." Dann empfangen wir diesen Geist aus Gottes Wort, welches das einzige Licht ist, „um zu Gott zu kommen und auch um zu uns selbst zu kommen". Allein — man erweist der Offenbarung einen schlechten Dienst und verzichtet auf jedwede solide Basis für das religiöse Innenleben, wenn man mit Hamann die Anmaßungen des Aufklärungs-Rationalismus durch die Absage an die Vernunfterkenntnis zurückweisen will, weil „die Vernunft uns nicht gegeben sei, um weise zu werden, sondern um unsere Torheit und Unwissenheit zu erkennen".[1]

[1] Noack, a. a. O. 312, 313 f., 315 f.

Desgleichen ist es ein schlechter Dienst für die Offenbarung und für die heiligen Schriften, wenn man aus den letzteren ein System der „philosophia sacra“ im Sinne einer Universalwissenschaft herauskonstruiert, wie dies der „Magus des Südens“ versucht hat.

Dieser „Magus“, der gefeierte Christoph Friedrich Ötinger, hat religiöse Tendenzen und theologisches Wissen, Väter- und Mystiker-Lektüre, Fragmente aus der Kabbala und aus der Alchimie, aus der Physik und Medizin mit merkwürdigen spekulativen Eigenversuchen zu einer „Schriftphilosophie“ verschmolzen, für die er in zahlreichen größeren und kleineren Schriften eintrat, überzeugt von seinem endgültigen Erfolge, da er ja in göttlichem Berufe stehe. „Wer meinen ganzen Lebensgang zusammenfaßt, wird finden, daß ich mit göttlichem Berufe in der Sache arbeite“, so bezeugt er von sich selber. Indessen seine Schrift „Irdische und himmlische Philosophie“ oder seine „Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet“ oder die Dutzende kleinerer Schriften zeigen allerorts die Anklänge an seinen Meister Jakob Böhme, an Swedenborg, den schwedischen Visionär, und an andere mystizistische Literatur, und dazu ein Abmühen und Abringen, um in dem Heiligtume der religiösen Erkenntnis den Schlüssel des Naturverstehens zu finden; nicht aber bieten sie ein Resultat, das die Preisgabe philosophischer oder dogmatischer Lehrpunkte (wie inbezug auf die Natur des Menschen) nur in etwa ausgleichen könnte.

Ötinger meint: „Die Hl. Schrift stehet den Lilien auf dem Felde gleich, aber auch den Himmeln, die von Gottes Ehre erzählen. Man sieht an ihr das Sprichwort Salomons auf allen Blättern: Was gewesen ist, das wird sein und ist noch! Besonders in jetziger Zeit, da sich Erkenntnisse auf Erkenntnisse häufen (so Ötinger dazumalen!), kann man . . . nach gewissen Entdeckungen der Naturwahrheiten φυσικῶς erkennen, daß alle Teile der Schrift den perspektivischen Plan der Weisheit Gottes in sich enthalten, nach welchem man in der Ewigkeit auf die vergangene Welt zurücksehen und auf das Zukünftige als eine aufgerollte Frucht der vergangenen Zeitläufe vor sich sehen wird. Indem so die Schrift die ganze Weltentwicklung in sich abspiegelt, ist sie ein Regelmaß aller menschlichen Gedanken, Worte und Schreibart.“ [1] Mit den heiligen

[1] Siehe Noack II, 290; vgl. Kleffner im Kirchenlexikon² IX, 761 ff.

Büchern derartige natur- oder geschichts-theosophische Experimente machen, heißt sie nicht ehren, sondern weit unterschätzen. Die Hl. Schrift erhebt gemäß ihrem eigenen Zeugnisse den Anspruch, „vom Geiste Gottes eingegeben zu sein und nützlich zur Belehrung, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung, zum Unterrichte in der Gerechtigkeit, — damit vollkommen sei der Mensch Gottes, zu jedem guten Werke ausgerüstet".[1]

Vor den verfehlten Wegen der mystizistisch-theosophischen Schrifterklärung hätte schon die Geschichte der gnostischen Schriftspekulation der ersten christlichen Jahrhunderte warnen sollen.

Siehe Irenäus, Adv. haer. I, 1 ff.; I, 11 ff.; I, 18 usw.; vgl. K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur I, 1861, S. 520 ff. Simon der Magier, Menander, Saturninus und Basilides, Valentinus und Marcion mit ihren Aonen-Konstruktionen und ihren Emanationsphantasien konnten doch nicht überboten werden! Aus den ersten Zeilen der Genesis die Tetraden und Ogdoaden herauszulesen — Deus, Principium, Coelum, Terra (Gen. 1, 1) galt als erste „Tetras", Abyssus, Tenebrae, Aquae, Spiritus (Gen. 1, 2. 3) als zweite „Tetras", beide zusammen bildeten die „Ogdoas" — und auf gleiche Weise dann die Zehn- und Zwölfzahl zu suchen, um aus ihrer Addition zur Achtzahl die „Triakontas" zu gewinnen und dieselbe überall geheimnisvoll wiederkehren zu sehen, — im Höhenmaß der Arche und im Längenmaß der Stiftshütte, aber auch in den dreißig Männern, die mit Saul bei Samuel zu Tische saßen (Gen. 6, 15; Exod. 26, 8; 1. Kön. 9, 22): das steht etwa auf gleicher Stufe mit den Ergebnissen der vorerwähnten Richtung.

Wievielmehr hätte es sich gelohnt, in der Schule der kirchlichen Schriftsteller das Auge zu schärfen für die ethischen und dogmatischen Reichtümer der hl. Schriften! Auch für spätere Jahrhunderte blieb gültig, was Irenäus schrieb, daß dort, wo die Gnadengaben des Herrn hinterlegt sind, wo die apostolische Amtsnachfolge und Amtsgnade sich befindet, ohne Gefahr über die Schrift Belehrung gesucht werde (Adv. haer. IV, 26, 5). Man darf auch an Hieronymus (Ad Paulin., de studio script. ep. 53, 6 s.) und an Augustinus (Ad Honor., de util. credendi 17, 35) erinnern. Letzterer meint: „Wenn man für jedes einzelne Fach, so gewöhnlich und leichtbegreiflich es auch ist, einen Lehrer oder Meister nimmt, ist es dann nicht ein hoher Grad von Dreistigkeit und Dünkel, wenn man es verschmäht, die Bücher der göttlichen Geheimnisse von ihren Auslegern kennen zu lernen?" Wer sich erinnert, mit welcher Willkür und mit welcher Unkenntnis, der kirchlichen Tradition und der exegetischen Wissenschaft zum Trotze, immer wieder aftermystische Frömmigkeit in der Schrift zu schalten und zu walten versuchte, wird diesen Hinweis nicht überflüssig finden.

[1] 2. Tim. 3, 16 f.

49 Sollte man sich verwundern, wenn der religiöse Indifferentismus und Nihilismus die Antwort ist auf die Überspannung der mystischen Aufgabe? Richtiger aber spricht man hier nicht von einer Reaktion des Naturalismus gegen den extremen Supranaturalismus, sondern von einem Umschlag des vermeintlichen Superrationalismus in den Antirationalismus. Die theosophische Natur- und Schriftmystik war mehr noch Vernünftelei als Frömmelei, und sie war deshalb von zwei Seiten aus unfähig, in irgendeiner nachhaltigen Weise wirkliche religiöse Erneuerung, christliche Gläubigkeit und Lebensrichtung zu bieten und des offenbarungsfeindlichen Zeitgeistes Herr zu werden. Dazu bedarf es jener Art von religiöser Innerlichkeit, welche für die einzelne Augenblickserfahrung eine Norm sucht an dem kirchlichen Bewußtsein, statt die eigenen Einfälle über die theologische Wissenschaft und das kirchliche Lehramt zu stellen, — es bedarf jener Art von mystischer Religiosität, welche sich freihält von antiintellektueller Tendenz, dabei aber den Versuch wagt, die Kraft des Christentums um so mehr im Leben zur Geltung zu bringen, je weniger die Wege der Wissenschaft zur Überwindung der Gegensätze zureichend sind. Für dieses Streben erhoffen dann freilich die Mystiker den Beistand höherer Erleuchtung bei ihrem Innenleben und ihrem Außenwirken. Es ist aber ein Abstand von Sternenweiten zwischen den vorerwähnten mystizistischen Überschreitungen und zwischen dieser letztbeschriebenen Art, den Aufblick nach oben mit dem Einblick nach innen zu verbinden. Die Kirche selbst wird ja nicht in die Irre führen, noch wird sie etwas Nichtssagendes verlangen, wenn sie Priester und Gläubige vor der Verkündigung des göttlichen Wortes zum Heil. Geiste flehen läßt, daß er die Herzen „heimsuchen", „erleuchten", „erfüllen", „trösten" möge. Auch glaubte die Vorzeit nicht fehlzugehen, wenn sie für die Pforte der hohen Schulen die Herabkunft des Hl. Geistes als passende Darstellung wählte. Und ein Thomas von Aquin glaubte nicht zu irren, wenn er vor seiner literarischen Arbeit und vor seiner Lehr- und Predigttätigkeit in innigem Gebete zum unaussprechlichen Schöpfer um Beistand rief: „Du hast aus den Schatzkammern deiner Weisheit drei Engel-Hierarchien gebildet! Du hast mit unvergleichlicher Schönheit die Provinzen des Universums geordnet! Du bist allen Lichtes wahre Quelle und der

Weisheit übererhabener Ursprung! Du lehrest sprechen und machest beredt die Zungen der kleinen Unmündigen! Würdige dich denn, die Strahlen deiner Klarheit auszugießen über das Doppeldunkel, das meinen Geist von der Geburt an umhüllt in Schuld und Unwissenheit. Gib mir Einsicht im Verstehen, Treue im Behalten, Leichtigkeit im Lernen, Schärfe in der Erklärung, Fülle und Schönheit im Ausdruck!" [1] Zuletzt wissen wir alle, daß nach dem Apostelworte der Herr das Anfangen und das Vollenden gibt,[2] daß nach dem Heilandsworte der Gnadensegen, der das Saatkorn in das willige Herz gesenkt, auch das Gedeihen und Reifen spendet,[3] ohne das Innen- und Außenmühen entbehrlich zu machen, — auch nicht das Mühen auf dem Felde der Verstandesarbeit.

Indessen sind in letzterem Betracht manche Äußerungen der Mystiker in einer Fassung uns überliefert und in einem Sinne aufgenommen worden, daß eine genauere Prüfung sich notwendig erweist. Dabei wird aber die spezielle Frage über die intellektuelle Aktivität im mystischen Vollendungsstande vorerst außeracht zu lassen und besser an späterer Stelle zu beantworten sein.

§ 9. Mystik und Erkenntnistätigkeit in ihrem näheren Verhältnisse.

Viele Mystiker scheinen die Anschauungen zu teilen, welche 50
wir soeben zurückgewiesen haben. Sie meinen, daß „viel Fragen, Lesen, Studieren, hohes Verständnis, große Meisterschaft, kurz alles, was geschaffen ist, zur Vereinigung mit Gott wenig helfe und diene". „Niemand kommt zu mir," sprach der liebe Jesus,[4] „es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe," und zwar „in die hohe Schule des Hl. Geistes, darin er die Wahrheit erkennt, die allen natürlichen Meistern in der Schule unbegreiflich ist. In dieser Schule lehrt man nicht mit Bildern der Bücher, hier wird inwendig ohne Bild die Wahrheit eingesprochen. Darum

[1] Nach den liturgischen Büchern des Predigerordens; ich wollte dieses Gebet auch deshalb hier mitteilen, weil neuestens wieder der hl. Thomas von Aquin, der „mystischen Richtung" des hl. Augustinus gegenüber, des „Pelagianismus" bezichtigt wurde!

[2] Phil. 2, 13.

[3] Vgl. Mark. 4, 26 f., coll. 4, 20 cf. Ps. 126.

[4] Joh. 6, 44.

gebot der demütige Sankt Franziskus seinen Brüdern in seiner Regel, daß sie wenig mit den auswendigen Büchern und Buchstaben sich beschäftigen sollten, und daß diejenigen, welche die Buchstaben nicht kennten, nicht Sorge haben sollten, Buchstaben zu lernen, sondern sie sollten wahrnehmen, daß sie über alle Dinge begehren müßten, den Geist Gottes zu haben, und um seine heiligen Wirkungen bitten mit einem reinen Herzen."

„In der süßen, übernatürlichen Minne des Hl. Geistes da wird der Mensch auf einmal mehr gelehrt, als er von allen Menschen, die in der Zeit sind, bis zum jüngsten Tage gelehrt werden könnte. Sankt Gregorius spricht: ‚Der Hl. Geist ist ein wunderbarer Werkmeister, er erfüllt einen Fischer und macht einen Prediger daraus, er erfüllt einen Verfolger und macht ihn zu einem Lehrer des Volkes, er erfüllt einen Zöllner und macht ihn zu einem Evangelisten.' Wer ist dieser Werkmeister? Er bedarf keiner Zeit zum Lehren in all dem, was er will; sobald er berührt, hat er gelehrt." [1]

51 Ebensoweit oder noch weiter scheint ein Teil der patristischen Mystik gegangen zu sein. Der Pseudo-Areopagiten-Literatur ist der Gedanke geläufig — und er hängt natürlich zusammen mit der Lieblingstheorie von dem Werte der „apophatischen" Aussagen über Gott —, daß die beste Art, über die geistlichen Dinge zu sprechen, im Schweigen beruhe. So entspräche es dem Stufengange unserer Erkenntnis: Je mehr man von oben nach unten geht (wie in der „symbolischen" Theologie), um so weiter und wortreicher könne die Sprache sein; je mehr man aber nach oben strebe, desto mehr müsse sich die Rede über die geistlichen Dinge zusammendrängen, um so karger müsse das Wort werden, bis schließlich „beim Eintritt in die über jedes Denken erhabenen Mysterien nicht Redekürze, sondern völliges Schweigen und Aufhören des geistigen Erkennens stattfindet". Ist das nicht das „erkenntnislose Erkennen", das „lichtlose Licht", welches Suarez in der Taulerschen Mystik zu konstatieren und zu erklären versucht? [2]

---

[1] Nach der Zusammenstellung von H. S. Denifle, „Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 17. Jahrhunderts", 2. Aufl. (1879), S. 398 f. (mit Belegen nach der deutschen Theologie, nach dem „Gottesfreunde im Oberlande" u. a., siehe ebenda, S. 502).

[2] De oratione l. II, c. 12, n. 17.

Es bleibt der Apologetik und Dogmatik überlassen, die Lehre der Kirche über die Stellung der Erkenntnistätigkeit im religiösen Leben und insbesondere über das Verhältnis von Vernunft- und Glaubens-Erkenntnis darzulegen.

Das Vatikanische Konzil sagt in der dritten Sitzung: „Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certe cognosci posse: invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur."

Die Offenbarung wird damit nicht entwertet, auch nicht inbezug auf die natürlich erkennbaren Wahrheiten: „(Huic) divinae revelationi tribuendum est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint."

Vernunft und Glaube widersprechen sich nicht, im Gegenteil sie unterstützen sich gegenseitig; l. c., Kap. 1—4.

Hier ist zunächst auf die zahlreichen und bestimmten Zeugnisse der Mystiker hinzuweisen, welche die Betätigung des Intellektes fordern. Damit bahnt sich auch der Weg, um die (scheinbar oder wirklich) gegensätzlichen Äußerungen richtig zu würdigen.

Vorab ist nicht zu übersehen, daß die Kirchenväter gelegentlich 52
die monastisch-mystische Beschaulichkeitspflege als christliche „Philosophie" bezeichnen. In der Tat war diese Kontemplation kein dunkles, dumpfes Versenken in die Gottheit, sondern ein Sporn für das eigene Erkennen und für die Mitteilung der gewonnenen Erkenntnis im Dienste des Gottesreiches. Das Bewußtsein, aus Gott zu sein und für Gott zu sein, von welchem das mystische Leben beherrscht ist, regt an, nicht an der Oberfläche der Erscheinungen zu haften, sondern nach der Einsicht in die Weltwahrheiten und in die göttlichen Wahrheiten zu streben. Die letztere Einsicht ist betont, die erstere aber nicht ausgeschlossen, wenn die Liebe zur „Weisheit" hochgepriesen wird als „Freundschaft mit der Gottheit".

Man möge u. a. vergleichen Gregor von Nazianz, De fuga sua 5; Chrysostomus, De sacerdotio I, 1 u. ö. Siehe O. Willmann, Geschichte des Idealismus (1894—1897), II, S. 58 ff. und vergl. unten, n. 53.

„Summum in vita solamen est studium sapientiae", sagt Hugo a S. Vict., Didasc. I, 2 und wieder: „Sapientiae studium — divinitatis amicitia" neben: „Amor sapientiae est intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio" ibid. I, 3.

Thomas von Aquin glaubte die Frage untersuchen zu sollen, welchen Beitrag religiöses Wissen und theologische Wissenschaft dem beschaulichen Leben zu bieten hätten. In seiner Antwort betont er[1] als Gewinn nach der positiven Seite die intellektuelle Bereicherung und als Vorteil nach der negativen Seite die Sicherstellung gegen Irrtümer.

Auch von anderer Seite aus wird die Hochschätzung des Erkenntnisstrebens zur Geltung gebracht. Eine merkwürdige Pflegestätte der Mystik und ein Ausgangspunkt für die religiöse Förderung weitester Kreise war im dreizehnten Jahrhundert das Cisterzienserinnenkloster Helfta bei Eisleben. In der hochbegabten, damals erst neunzehn Jahre zählenden Gertrud aus dem Stamme der Edlen von Hackeborn fand die Klostergemeinde für vier Jahrzehnte eine Äbtissin von nicht minderem Eifer für die Interessen der wissenschaftlichen Frauenbildung und für die Pflege edler Kunst, als für die Förderung der Beschaulichkeit und Heiligkeit. Äbtissin Gertrud „hegte die Überzeugung, daß, wenn der Eifer des Studiums und das Verständnis der Hl. Schrift in Verfall kämen, auch das geistliche Leben allmählich schwinden müßte. Gertrud war daher unermüdlich in der Beschaffung guter Bücher, die sie entweder kaufte oder durch ihre Schwestern abschreiben ließ."[2] Es ist dieses Beispiel um so wichtiger, als der Geist dieser weitblickenden Frau auch in ihren Klostergenossinnen lebte, unter denen besonderen Ruhm fanden die Gesang- und Lehrmeisterin Mechtild von Wippra, sodann Mechtild von Magdeburg, die hl. Mechtild von Hackeborn (der Äbtissin Gertrud v. H. Schwester), und die hl. Gertrud die Große.

Eine interessante Parallele aus der Geschichte der byzantinischen Mystik möge hier folgen. Der treffliche Erzbischof Eusthatius von Thessalonich (12. Jahrh.) richtete an die Mönche von Th. freimütige Ermahnungen und Reformvorschläge. Unter anderem erwähnt er nun auch, daß ein Klostervorsteher, nach den Schriften des hl. Gregor von Nazianz gefragt, geantwortet habe: „Was brauchen wir solche Schriften?" Eusthatius notiert dies mit schmerzlicher Entrüstung. Siehe A. Ehrhard, bei K. Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte, 1897, S. 140.

53 Unter den Theoretikern der Mystik möge wenigstens einer noch zum Worte kommen. Im dritten Artikel seines Kommentars zur

[1] S. Th. II, II, 188, 5.

[2] E. Michael, a. a. O. II, 72 f.

„Mystischen Theologie" des „Dionysius Areopagita" erklärt Dionysius der Kartäuser: „Als Akt genommen ist die mystische Theologie das feste Verweilen des Geistes in Gott, die Bewunderung seiner Majestät, das volle Hingegebensein des Geistes an das unermeßliche ewige Licht, das glühendste und dabei ruhigste, das umgestaltende, selbstentzogene Hinschauen auf Gott. Als Habitus genommen fällt die mystische Theologie sachlich zusammen mit der vorzüglichsten Gabe des Hl. Geistes, die wir als Weisheitsgabe bezeichnen. Wie nun die Gabe der Weisheit dem Intellekt zugehört, wenngleich sie in den Willen übergreift, da sie in der glühenden Liebe ihr Komplement findet: so ist ein Gleiches auch der Fall inbezug auf die mystische Theologie. Dies ergibt sich schon aus den zur Verwendung kommenden Bezeichnungen, wie Schauen, Anschauen, Betrachten, inneres Sprechen."

Nicht unerheblich wäre es für unsere Aufgabe, diesem Winke zur Beachtung der Terminologie weiter zu folgen, auch inbezug auf die philonische, neuplatonische und byzantinische Mystik. Es würde sich herausstellen, daß einerseits die Pflege der Philosophie mit solchen Ausdrücken bezeichnet wird, welche dem mystischen Leben entnommen sind, und daß anderseits das mystische Leben Prädikate und Epitheta erhält, welche direkt der Philosophie gelten (vgl. n. 52, im Anfang). Bei Dionysius Areopagita dienen die mystagogischen Ausdrücke des „Einweihens" (*μυεῖν, μυσταγωγεῖν, τελεῖν*) als Synonyma für Lehren und Sprechen (Coel. hier. VI, 1), gleichwie man bei Proklus eine überreiche mystische Phraseologie findet, welche die Stelle philosophischer Terminologie einnimmt (*τελετή, ἱεροφάντης, χορός, ἀναβακχεύων* usw., Plat. Theol., Eingang). Dem ersteren Autor erscheinen die Mönche als diejenigen, welche die „geistige Schauung", die „vollkommenste Philosophie" pflegen, für welche sie ja die „Einweihung" empfangen haben (Eccl. hier. VI, 1 und 3). Vgl. noch Gregor von Nyssa, Orat. cat. 18, Migne 45, 56 und In cant. hom. 7, Migne 44, 924. Siehe H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (1900), S. 97 ff.

Darum ist es verfehlt, wenn man der Hypothese, die religiöse 54
Mystik stehe zu jeder Art der Denkarbeit in Gegensatz, die Bedeutung eines Axioms geben will. Selbst für den Bereich der hellenischen und der indischen Mystik hat diese Hypothese in so allgemeiner Fassung keine Berechtigung. Wenn die Behauptung versucht wurde, daß die griechische Philosophie ihre einzigartige Hochblüte der Emanzipation von den mit den mystischen Kulten verbundenen religiösen Traditionen zu verdanken habe, und wenn gleichfalls vorgebracht wurde, daß dem indischen Geistesleben in

der traditionellen religiösen Mystik eine Schranke entgegengetreten sei, die ihm das Land der eigentlichen philosophischen Spekulation verschloß, so haben dagegen kompetente Forscher auf die Gründe hingewiesen, welche diese Annahme unmöglich machen. Ich erinnere an die Arbeit Dahlmanns über den „Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik". Dahlmann sagt: „Die Inder sind das einzige Volk des Altertums, das der griechischen Philosophie eine selbständige Spekulation an die Seite stellen kann, und zwar eine solche, deren Endziel der systematische Ausbau eines in dem Glauben und Kultus ruhenden Ideenkreises ist. Anstatt Erbfeindin alles philosophischen Fortschrittes zu sein, ist es gerade die religiöse Überlieferung, aus welcher die sinnende Betrachtung den mächtigsten Antrieb schöpfte zur Entfesselung aller spekulativen Kräfte." Dies ist der geschichtliche Ursprung und der geschichtliche Sinn der indischen Religionsphilosophie als „einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Erkenntnis der im alten Kultus wurzelnden Ideenwelt". Inbezug auf die hellenische Philosophie kann man selbst auf F. A. Lange verweisen, der in seiner Geschichte des Materialismus (I², 46) betont, wie gerade Plato, der doch zweifelsohne des Sokrates Gedanken rein und machtvoll aufnahm, auch am tiefsten von der religiösen Glut ergriffen war.[1]

Für uns liegt es näher, hervorzuheben, daß es den geschichtlichen Ergebnissen nicht entspricht, wenn man zwischen der Mystik und der Scholastik des christlichen Mittelalters einen radikalen Gegensatz will bestehen lassen. Dieses Vorurteil ist längst zurückgewiesen worden, und es wird hinlänglich schon dadurch beleuchtet, daß man die Stellung des Thomas von Aquin, des Fürsten der Scholastik, zur Mystik und die Stellung Bonaventuras, des großen Mystikers, zur Scholastik, sowie das Verhältnis, in welchem beide Männer zueinander standen, ins Auge faßt.[2] Statt jedoch oft Gesagtes zu wiederholen, ziehe ich es vor, auf eine unmittelbar praktische Sphäre des mystischen Lebens aufmerksam zu machen, aus welcher wiederum

[1] Dahlmann J., Idealismus der indischen Religionsphilosophie (1901), besonders S. 5 und 10 f.; vgl. O. Willmann, a. a. O. I, 410 ff.

[2] Vgl. F. Hettinger, Die göttliche Komödie des Dante Alighieri nach ihrem wesentlichen Inhalte und Charakter (1880), S. 127 und des gleichen Verfassers Schrift „De theologiae mysticae et scholasticae connubio," 1882.

mit Bestimmtheit erhellt, wie in allen Stufen des geistlichen Lebens das gute Recht der intellektuellen Arbeit gewahrt wird. Die religiösen Betätigungen, die unter dem Namen der „geistlichen Übungen" („Exerzitien") allgemein bekannt sind, stehen, unbeschadet ihrer Bedeutung für die Via purgativa, nicht bloß zur Via illuminativa, sondern auch zur Via unitiva in Beziehung, und es könnte für konkrete Fälle letztere Rücksicht die primärbestimmende sein. Wer diese Übungen nicht irgendwie aus der Erfahrung kennt, mag sich durch einen Einblick in die erste Meditation des Ignatianischen Exerzitienbüchleins und etwa in die erste „Annotatio" so viel orientieren, als für den gegenwärtigen Zweck ausreicht. Denn wenn dort die Grundwahrheit von Ursprung und Endziel des Menschen als Ausgangspunkt genommen, und wenn hier die innere Arbeit näher bezeichnet wird, welche während dieser Tage der Sammlung allen Seelenkräften obliegt (gerade wie bei körperlichen „Übungen" die Körperkräfte sich zu betätigen haben): so ist damit jeder Vermutung gewehrt, daß nur ein blinder, erkenntnisloser Stimmungsenthusiasmus gepflegt werden solle. Wer aber immer die geistlichen Exerzitien aus näherer Beobachtung oder aus eigener Erfahrung kennt, wird zugestehen, daß ihre eigentliche Kraft in der Klarheit und Überzeugungsfestigkeit besteht, mit welcher die philosophischen und theologischen Wahrheiten einzeln für sich und vorzüglich in ihrem Zusammenhange vor die Seele treten, Lichtströme ausgießend über die Fragen nach Ursprung und Endziel des Daseins, über das Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Mensch, Mensch und Welt, und damit auch helle Lichtstreifen werfend auf die Lebenspfade, die durchschritten sind oder durchschritten werden sollen. Auch was an tiefer Seelenfreude in diesen der Seelenpflege geweihten Stunden empfunden wird, steht im Zusammenhange mit jener Befriedigung des Intellektes beim Einblick in die großen Wahrheiten, die, Gemeingut für alle, dennoch jedem einzelnen das ihm Dienliche, das Heilsbeste zu sagen wissen.

Bei diesem Sachverhalte könnte es kaum zu ernsten Miß- 56
verständnissen Anlaß geben, wenn etwa am Beginne solcher Geistesübungen der Leiter derselben aufmerksam machen würde, daß es sich bei diesen religiösen Betätigungen nicht darum handle, neue theologisch-wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen, sondern

vielmehr Herz und Leben zu erneuern. Gleich selbstverständlich klingen nun viele Verwahrungen der patristischen oder mittelalterlichen Mystik gegen das Forschen und Grübeln. „Gottes Natur, Gottes Wesen ist gar hoch, — höher als alle Höhe! Das gehet in einen göttlichen Abgrund!", sagt Tauler einmal in einer eucharistischen Predigt. „Es ist ein unergründlich Ding, und da lasset euer Klaffen und euer Auslegen und euer Disputieren sein!" [1]

In diesen Verwahrungen darf kein Anathem gegen Denken und Wissenschaft gefunden werden. Es galt den Mystikern nur, den Grundsatz kraftvoll zu äußern, daß nicht alles für alle und nicht alles für jede Zeit passe; es galt ihnen, mit Nachdruck auszusprechen, daß ein kaltes Denken dem Menschen volle Befriedigung nicht gewähre, und daß neben dem äußeren Lehrworte auch das Wort des frommen Gemütes und neben dem Wissen auch das Gewissen sein Recht habe; es galt ihnen, immer wieder zu sagen, daß die Überkultur der Spekulation nur geschehen könne auf Kosten der Einheit und Harmonie des vollmenschlichen, vollchristlichen Geisteslebens, auf Kosten des Glaubens, auf Kosten der Liebe, aber auch auf Kosten der Einfachheit und Wahrheit; es galt ihnen schließlich auch, immer aufs neue hervorzuheben, daß in der Zeit der Morgenröte das volle Licht der Mittagssonne nicht erwartet werden dürfe, daß die Schranke, welche besteht zwischen dem Diesseitsstand des Glaubens und dem Jenseitsstand des Schauens, nicht könne negiert werden.

57 Wer ist wohl ein wahrer Gottesfreund,[2] wer ist ein „vergotteter oder göttlicher Mensch", fragte ein Mystiker, und er meint, es sei derjenige, der „durchleuchtet, durchglänzt ist mit dem ewigen, göttlichen Lichte, entzündet und durchglüht mit ewiger, göttlicher Liebe". „Man soll wissen, daß das Licht oder die Erkenntnis nichts ist oder taugt ohne Liebe. Das mag man wohl merken." „Ob auch ein Mensch viel erkennt von Gott und was Gottes Eigenschaft ist und wähnt, er wisse und erkenne auch, was Gott ist, hat er nicht Liebe, so wird er nicht göttlich." „Ist aber wahre Liebe dabei, so muß sich der Mensch an Gott halten, und muß lassen alles, das nicht Gott ist oder Gott nicht zugehört; und, was

[1] Bei Hamberger, II, S. 94.

[2] Zu diesem schönen Worte vgl. Jak. 3, 23; 2. Paral. 20, 7.

das ist, dem ist er allem feind und gram, und es ist ihm zuwider und ein Leiden. Und diese Liebe vereinigt den Menschen mit Gott, daß er nimmermehr von ihm geschieden wird." [1]

Eine Art von Zusammenfassung solcher Verwahrungen ist es, wenn die „Nachfolge Christi" am Beginne des dritten Buches sagt: „Selig die Ohren, die nicht horchen auf die Stimme, die von außen schallet, sondern auf die Wahrheit, die von innen lehret! Selig die Augen, die für das Äußere verschlossen und für das Innere offen sind! Selig die Menschen, die ins Innere eindringen und durch tägliche Übungen geschickter werden, die Geheimnisse des Himmels zu fassen!" „Selig, den du, o Herr, unterweisest, daß er in den heißen Tagen der Not Kühlung finde und im dürren Lande nicht verschmachte!" [2] Die Weisheitsschule, die hier gerühmt wird, ist keine andere, als das *A* und *Ω* der Mystik: „Reiß dich los vom Vergänglichen, ergib dich deinem Herrn und Schöpfer!" [3]

„Große Torheit ist es," sagt der gleiche Thomas von Kempen, „daß wir Dinge, deren Kenntnis uns nützlich oder gar notwendig ist, außeracht lassen und dafür Dinge, die bloß unsere Neugier reizen und uns dabei noch schaden können, so mühsam erforschen." „Was nützt es denn, daß wir uns den Kopf zerbrechen über Dinge, die verborgen und dunkel sind! Es ist keine Gefahr, daß wir am Tage des Gerichtes darüber zur Strafe gezogen werden. Und was liegt uns am Ende daran, daß wir all das wissen, was die Schulen von Genus und Spezies der Begriffe sagen? Wem das ewige Wort zu Herzen redet, der macht sich vom Vielerlei der Meinungen los. Wer das eine in allem findet, wer alles auf das eine zurückführen kann, der mag Ruhe haben und festen Sinn behalten und den Frieden in Gott bewahren. O Wahrheit, Gott, mach mich eins mit dir in ewiger Liebe!" [4]

„Selig die Einfalt des Herzens, welcher es gegeben ist, die rauhe Bahn der rastlosen Frag- und Streitsucht zu verlassen und auf dem ebenen, festen Wege der Gebote Gottes mutig fortzulaufen. Viele haben die wahre Andacht verloren, indem sie

[1] Deutsche Theologie, Kap. 41, Pfeiffers Ausgabe, 2. Aufl., S. 162 f. und 166 f.

[2] Ps. 93, 12.

[3] Nachf. Chr. III, 3 und 1.

[4] l. c. I, 3.

erforschen wollten, was über ihnen liegt. Du sollst glauben und im Geiste des Glaubens leben, das ist Pflicht für dich; hohe Erkenntnis und tiefen Blick in die Geheimnisse Gottes, das fordert Gott nicht von dir. Wenn du nicht verstehest und nicht begreifest, was unter dir ist, wie wirst du begreifen, was über dich hinausgeht? Unterwirf dich deinem Gott, und all dein Dünkel, all dein Meinen beuge sich in Demut unter die Zucht des Glaubens, und es wird dir so viel Licht der Erkenntnis gegeben werden, als dir nützlich ist und nottut." [1].

Ist also Schriftstudium, theologische Arbeit, philosophische Spekulation zu verwerfen? Die Nachfolge Christi meint: „Man muß weder das gelehrte Wissen, noch das gewöhnliche Erkennen einer Sache lästern. Es ist ein gutes Ding um Wissen und Erkennen, und es gehört in Gottes große Haushaltung hinein." Aber man darf nicht vergessen, daß „alle Vollkommenheit dieses Lebens ihr Unvollkommenes und daß unser lichthellstes Forschen sein Dunkel hat". Man darf nicht verschweigen, daß „demütiges Erkennen seiner selbst sicherer zu Gott führt als tiefes Graben nach Gelehrsamkeit", und daß „ein Gewissen ohne Makel und ein Leben voll Tugend ohne Vergleich mehr wert ist als alles Wissen und Verstehen". „Gerade deshalb, weil den meisten Menschen das Vielwissen mehr am Herzen liegt als das Rechtleben, geraten sie auf so manche Irrwege und schaffen mit all ihrem Wissen und Wissenwollen so viel wie keine oder nur geringe Frucht." [2]

58 In ähnlicher Weise stellt David von Augsburg das schlichte Kennen und Erkennen eines frommen Gläubigen dem Spekulieren und Grübeln manches unfrommen Gelehrten gegenüber. Da bestehe, meint Bruder David, ein Unterschied, wie zwischen einem tüchtigen Praktiker der Mechanik und einem redegewandten Theoretiker dieses Faches, oder wie zwischen einem praktisch erfahrenen Arzte und einem Mediziner, der bloß aus den Büchern seine Kunst hergeholt hat. „Die Gelehrten verstehen es" (ich gebe den Gedankengang nach Michael wieder), „über alles, auch über geistliche Gegenstände, scharfsinnig zu reden, ihre Gedanken in bezeichnende Worte zu kleiden, den Stoff zweckmäßig einzuteilen, die Begriffe zu unterscheiden, angemessene Beweise ausfindig zu machen und in gelehrter

[1] ibid. IV, 18. [2] ibid. I, 3.

Form vorzutragen, über geringfügige Dinge sich in weitschweifigen Auseinandersetzungen zu ergehen, und das, was aller Welt evident ist, in künstlichen Phrasenschwall zu hüllen, auf daß es den Anschein gewinne, daß es den tiefsten Tiefen der Philosophie entnommen sei. Schlichte, fromme Gemüter indes sehen die Wahrheit an sich klarer und verkosten sie innerlicher. Durch den Strahl des reinen Schauens ist ihre Erkenntnis lichtvoller, und wiewohl sie unvermögend sind, für alles die geeigneten Ausdrücke zu finden, unterscheiden sie doch gleichsam instinktiv die einzelnen Dinge besser als durch spitzfindische Vernünfteleien." [1]

Kein anderer Gedanke ist es, den schon Gregor von Nazianz am Schlusse der fünften theologischen Rede zum Ausdrucke bringt, nachdem er sich zuvor Mühe gemacht, die Versuche zur Verständlichmachung des trinitarischen Geheimnisses kritisch zu beleuchten: „Es erschien mir schließlich als das sicherste, den Schattenbildern (nämlich den der Natur entnommenen Gleichnissen für die Trinität) Lebewohl zu sagen und den Gedanken selbst und den Glauben mit aller Zähigkeit festzuhalten und, auf wenige Worte mich stützend, der Führung des Hl. Geistes folgend, die Erleuchtung, die ich hier empfing, in aller Treue und Freundschaft zu bewahren und auf diese Weise durch das Meer dieses Zeitlebens hindurchzufahren und nach Kräften andere dahin zu bringen, daß sie den Vater, Sohn und Geist anbeten als eine Gottheit und Majestät." [2]

Ein anderes Mal erinnert der gleiche Kirchenvater daran, daß wir nach der Weisung des Deuteronomiums (30, 12 und 14) und des Römerbriefes (10, 16 ff.), um unseren Gott und Herrn zu finden, nicht in den Himmel hinauf-, nicht in die Abgründe hinabsteigen, sondern im Herzen ihn glauben und im Munde ihn bekennen müssen. Umsonst versucht der Mensch mit seiner Hand das Meer zu messen und den Himmel und die Erde; nur Gottes „Hand" reicht hierzu aus. Solange der Mensch sich selbst nicht kennt, mag er ablassen, so hoch über sich hinauszusteigen! Orat. 32, Migne 36, 200 ff.

Daß übrigens diese Worte nicht der Forschung, sondern dem Mißbrauche derselben die Fehde ankündigen, ergibt sich schon daraus, daß die betreffende Rede „Über die Maßhaltung in Kontroversen" zwischen einer langen Reihe dogmatischer Reden gehalten wurde. Vgl. ferner Orat. 43, n. 11, Migne 36, 508: „*παίδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν τὸ πρῶτον*", sowie Orat. 42, n. 8 u. ö.

[1] Michael, a. a. O. III, 139 f.

[2] Bei Migne P. g., 36, 172.

Beachtet man bei solchen Aussprachen den ganzen Zusammenhang; erinnert man sich, daß weder Gregor von Nazianz noch David von Augsburg die ernste Denkarbeit sich erspart; erwägt man den wissenschaftlichen Ernst von Männern, wie beispielsweise Basilius oder Augustinus, oder auch Anselm von Canterbury oder Dionysius der Kartäuser waren, denen niemand einen mystischen Zug absprechen wird: so wird man sich wohl bedenken, bevor man von einem schlechthinnigen Gegensatz der Mystik zur Wissenschaft spricht. Viele Ausdrücke, welche der Art klingen, verlieren ihre Einseitigkeit durch anderweitige Zeugnisse, in denen die gleichen Männer selbst in begeisterten Tönen die Würde der philosophischen und theologischen Wissenschaft gepriesen haben. Wenn aber diese Gerechtigkeit gegenüber der Wissenschaft nicht von seiten aller praktischen und theoretischen Vertreter der Mystik geübt wird, so trifft die Einseitigkeit des Standpunktes die einzelnen, nicht die Mystik als solche. Denn an sich ist das höchste und intensivste Erkenntnisstreben — wenn inbezug auf Gegenstand, Geistesanlage, Berufsstellung, Absicht die nötige Ordnung gewahrt wird — wenigstens in nicht geringerem Maße der Eingliederung in das mystische Leben fähig, wie irgendeine andere gottgewollte, geordnete Lebensbetätigung.

59 So muß es als Denkfehler bezeichnet werden, wenn die Vergleichung zwischen Mystik und wissenschaftlicher Forschung dadurch zugunsten der ersteren ausfällt, daß man auf die eine Seite die gesunde, vollkommene Mystik, auf die andere Seite eine mangelhafte, ausgeartete Scholastik setzt. Da will z. B. Sandäus im Verlaufe einer ganzen Reihe von Antithesen auch dieses sagen: „Die Schultheologie kann im Gottlosen sein, der aus Schrift und Kirchenlehre viel mehr Scharfsinniges als Nützliches entnimmt; die mystische Theologie, obwohl unberedt, kennt wahrhaft Gottes Aussprüche und durchdringt deren Sinn; jene findet „sich auch bei Stolzen, Ruhmredigen und im Bunde mit anderen sittlichen Mängeln, diese nur bei Guten, bei den Lieblingen Gottes".[1] Aber ist denn auf seiten derjenigen, welche die Mystik pflegen, jeder Mißbrauch ausgeschaltet? Sandäus selbst gibt zu, daß dieses sich nicht so verhält. Nun denn: so unberechtigt es ist, wenn man die

[1] Theologia mystica (1627); siehe Besnard, Beiträge zur mystischen Theologie, S. 56 f.; vgl. auch Kardinal Bona, Via ad Deum I, 3; III, 3.

Mystik dadurch in Schatten stellt, daß man der gemessenen, ernsten theologischen Wissenschaft einen ungesunden Mystizismus gegenüberstellt, so unstatthaft ist es, den abirrenden Scholastizismus mit der echten Mystik zu vergleichen und dann letzterer die Palme zu reichen. Wenn eine Richtung, eine Methode mit der anderen, ein Wissenschaftszweig mit dem anderen verglichen werden soll, dann müssen Auswüchse hier und Auswüchse dort, echte Blätter hier und echte Blätter dort in Vergleich gezogen werden. Dann mag man etwa nach der positiven Seite hin dem heiligen Franz von Sales zustimmen, welcher meint, die scholastische Theologie mache mehr zu Theologen, die mystische mehr zu Theophilen,[1] wobei man gleichzeitig die theologisch-wissenschaftliche Orientierung der Mystik einerseits und anderseits die Belebung der wissenschaftlichen Theologie durch die Glaubenswärme und durch den Hauch der Gottesliebe fordert oder voraussetzt.

Im Sinne dieser Durchdringung der rationalen Arbeit mit lauterer Wahrheitsliebe und mit der Wärme gläubiger Andacht und im Sinne eines Protestes gegen Nominalismus und Formalismus, gegen Hyperdialektik und Hypersystematik wollen offenbar manche Äußerungen Johann Michael Sailers verstanden werden. Er sagt: „Es teilen sich die Gelehrten von jeher und teilen sich diese Stunde noch in drei Klassen. Einige haben es noch mit den Wörtern zu tun, haben noch nicht das Kunststück gelernt, Wort, Begriff, Sache zu unterscheiden." „Sie sind ganz Wort." „Sie ärgern sich überall, wo sie nicht ihre nomina, ihre Wörter finden." „Andere haben sich aus dem Wortnebel herausfinden wollen, verloren sich aber dafür in dem Irrgarten der Begriffe. Sie sind ganz Verstand geworden. Was sie messen, zählen, berechnen, wägen, begreifen können, verstehen sie; und was sie nicht verstehen können, ist ihnen nichts." Sie sind „Menschen, die, um den Besitz der Sache unbekümmert, in den Begriffen von den Begriffen leben", und „die sich überall ärgern", wo sie ihre Begriffe nicht finden. „Es gibt aber auch noch Gelehrte einer dritten Klasse, die sich ihre Anschauungen aus dem Besitze der Sache selbst gebildet haben, nicht aber aus vorher festgesetzten Begriffen über eine ihnen innerlich fremde Sache urteilen." Damit geht Sailer auf das spezielle Gebiet ein, welches ihm am Herzen liegt, auf das innere Leben oder, wenn man will, auf die Mystik: Die Gelehrten der letzten Art, die für Tugend und Gottseligkeit Sinn und in derselben Erfahrung haben, sind „Sterne unter den Gelehrten und Ungelehrten, leben in sich, haben einen geraden Anblick der Dinge, ein festes, gesundes Urteil von dem Werte derselben und ein reines, von Schwärmerei so weit als von Kälte entferntes Gefühl, haben ein kindliches, nüchternes Gemüt, in dem sich

[1] Theotimus VI. Vgl. oben, im 1. Kapitel n. 9.

die Wahrheit abspiegeln kann, hängen an Gott, wie die Rebe am Weinstock, nehmen Licht und Kraft aus der Quelle, wehren sich gegen das Reich der Finsternisse und die Reize der Vergänglichkeit wie Helden, schreien nicht mit den Schwätzern des Tages". Siehe Einführung in die „Nachfolge Christi, für denkende Christen herausgegeben". 6. Ausgabe, München 1825, p. XXV ff.

60 Für jeden Fall würde die Mystik schlecht verstanden werden, wenn man ihr die Aufgabe zutraute, den Rückzug des gläubigen Denkens zu decken, sooft vom Standpunkt neuer Geistesströmungen aus eine kecke Fragestellung oder ein heftiger Angriff erfolgt. Noack sagt zwar: „Die reine Mystik beschränkt sich mit Ausschluß aller dogmatischen Reflexion auf das eigentlich religiöse Verhältnis, das in der Form unmittelbarer Einheit mit Gott aufgefaßt wird, als innere Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Der an sich seiende Gott, außerhalb seiner Beziehung auf den Menschen, ist für die Mystik von gar keinem Interesse, sondern ihr gilt es nur um den für die Menschen seienden, in ihnen lebenden und sie beseligenden. Ähnlich ist auch Christus nur als der im Innern des Subjekts lebende, geistige Christus der Freund der Seele, ihr höheres und wahres Selbst, ihr Genius. Das ganze Dogma löst sich auf in innere Hergänge des religiösen Gemütslebens; nicht um theoretische Überzeugung von der Wahrheit des Dogmas handelt es sich, sondern um das Erleben und Erfahren des im Dogma niedergelegten Vorstellungsgehaltes im Gemüte allein."[1] Aber daß der Nachweis für das objektive Existenzrecht der Wahrheit ohne Belang für die Mystik sei, kann doch nur dann mit Recht gesagt werden, wenn bereits von anders her diese Aufgabe erfüllt ist. Steht dem Mystiker vermöge der Tugend des Glaubens (im theologischen Sinne) der Glaubensinhalt fest, steht ihm fest, daß die Kirche und die kirchliche Wissenschaft im vollsten Maße Rechenschaft über den Glauben vor jedem Forum abzulegen bereit ist,[2] dann kann er, aus jenem Glaubensinhalt heraus, jede einzelne Wahrheit in der religiösen Beschauung besitzen und genießen, ohne jedesmal einzeln auf den Besitzgrund zu reflektieren. Bliebe dagegen die objektive Gültigkeit selber dahingestellt, dann wäre nicht einzusehen, mit welchem Grunde die quietistisch-antispekulative Ausprägung der Mystik als Unrecht könne erwiesen und wie dem Indifferentismus

[1] Christliche Mystik, Bd. 1, S. 17; vgl. dagegen oben, n. 19 und n. 40.
[2] Vgl. 1. Petr. 3, 15; Tit. 1, 9.

könne gewehrt werden. Was schützt uns dann vor dem Abgrund des Skeptizismus? Hat dann nicht ein Dschelaleddin Rumi recht, welcher singt:

Jeder andre Pfade zu der Weisheit kennt,
Andre Namen, andre Seiten jeder nennt.
Ganz die Wahrheit haben alle nicht, dies gewiß!
Doch auch ganz nicht irren sie, dieses gleichfalls wiß!

Und der Dichter läßt Gott selber sprechen:

Jedem Menschen ich des Geistes Grenzen zieh'.
Jedem geb' ich seine Terminologie:
Was dem Lob dünkt, dir der lautre Tadel ist,
Was ihm Honig, dir nur Gift und Galle ist.[1]

Alsdann kann aber auch Gülschen Ras über die Haltlosigkeit alles Denkens spotten:

Jetzt läuft getäuscht er um sich selbst im Kreis herum,
Jetzt wird an eigner Halskett' er Gefangener,
Da sein Verstand vom Sein ihn weit entfernt hält,
Sein Fuß, in Ketten fest verstrickt, zur Erde fällt.[2]

Entweder es gibt eine objektive Bewährung dessen, was die Grundlage des mystischen Erlebens ist, oder wir sind haltlos gegen die aftermystischen Einfälle und gegen die antimystischen Tendenzen. Und zuletzt gibt es keine der Mystik feindlichere Tendenz als den Verzicht auf ihre historisch-objektiven Grundlagen. Es gäbe keine christliche Mystik mehr, wenn dieser Standpunkt zulässig wäre, der in schrofferem Gegensatz zu Kirche und Christentum steht, als ihn je eine einzelne Häresie eingenommen hat. Wir werden deshalb auf die dogmatische und kirchliche Grundlage noch eigens einzugehen haben.[3] Aber schon hier sei bemerkt, daß der heilige Paulus die Mystiker am wenigsten ausgeschlossen hat, als er in den Pastoralbriefen das Schriftstudium und die Treue gegen die

[1] Bei Tholuck, a. a. O. 146 und 129 f.

[2] Ebenda 197 f.

[3] Soweit die historische Wahrheit des Lebens und Wirkens Jesu hier in Frage kommt, verweise ich auf meine Ausführungen in Grimm-Zahn, Leben Jesu, Bd. 7, 2. Aufl. (1905), S. 431 und 444–453.

kirchliche Lehre als Mittel zur christlichen Lebenstüchtigkeit, als Weg zum Heile bezeichnete,[1] noch auch dort, wo er sprach von der Undurchdringlichkeit der göttlichen Geheimnisse.[2]

§ 10. Die Mystik gegenüber den Geheimniswahrheiten.

61 Es ist nur *scheinbar*, wenn die christliche Mystik in manchen Äußerungen, die sie über diese Undurchdringlichkeit der Geheimnisse gemacht hat, in die Nähe des Agnostizismus kommt. Auch die „Areopagitischen" Negationen haben in der *positiven* Seite ihre eigentliche Kraft. Der Weg der Negation bedeutet nicht Leere und Nichts. Was inbezug auf Gott negiert wird, das ist eben jedes mangelhafte Sein und Sosein, und was affirmiert werden soll, ist ein Sein und Wesen über alles Sein und über alle Wesen. Deshalb reichen unsere Worte nicht an dieses Wesen hinan, und auch unsere Begriffe können nur in *analoger* Weise Geltung haben für jenes allen Begriff übersteigende Sein. „Es ist unmöglich," meint deshalb der Verfasser „der himmlischen Hierarchie" im ersten Kapitel, „daß das göttliche Licht uns anders leuchte als in der *Verhüllung* durch die mannigfaltigen Schleier, die uns nach oben weisen." Aber besser ist es uns, mit der Hilfe der „Symbole" das Göttliche zu erkennen, als es gar nicht erkennen. Das göttliche Licht selbst ist unverhüllt, und es ist im höchsten Grade Erkenntnisgegenstand, sobald nur die Erkenntnis ihm entsprechend proportioniert ist. Wenn nun auch für uns im diesseitigen Leben noch eine Verhüllung besteht, so ist diese doch einer Lichtwolke ähnlich, die, während sie umschattet, zugleich beleuchtet. Und wenn schon diesseits unsere Erkenntnis auf Grund des Offenbarungswortes und des von der Glaubensgnade erhöhten Vernunftlichtes zu größerer Klarheit wachsen kann, so wird vollends das künftige Leben im vollen Sonnenglanze uns zeigen, was hier kaum im Morgengrauen geahnt werden konnte.[3]

Die zwei Wahrheiten sind deshalb gleich richtig und gleich wichtig: daß wir *nicht in geistiger Blindheit* wandeln inbezug auf Gott und die göttlichen Dinge, und daß unser Geistesauge das

[1] Siehe z. B. 2. Tim. 3, 14; 1. Tim. 4, 16.
[2] Röm. 11, 33 ff.; vgl. 9, 20.
[3] Vgl. Dionys. Kart., Kommentar zur Stelle (art. VII).

Mittagslicht der vollen Einsicht noch nicht erträgt, auch wenn es in hoher Kontemplation geübt wäre. „Gar lieblich ist die Süßigkeit der Beschauung: die Seele wird über sich selbst erhoben, findet die Pforte zum Himmlischen geöffnet, lernt das Irdische verachten und sieht das Himmlische gleichsam vor Augen." Jedoch der gleiche seelenkundige Gregor der Große, der dies sagt, fügt auch bei: „Solange jemand in diesem sterblichen Fleische lebt, schreitet er niemals so weit in der Kontemplation vor, daß er das Auge fest haften lassen könnte an dem unbegrenzten Strahl des Lichtes. Nur ein wenig erblickt die Seele von der Klarheit des Allmächtigen, damit sie, dadurch gestärkt, voranschreite und nachher zur Herrlichkeit der Schauung gelange."[1]

Übrigens ist regelmäßig mit dem tieferen Einblick in die göttlichen Geheimnisse auch eine lebendigere Erkenntnis der göttlichen Unerfaßlichkeit verbunden, wie auf der anderen Seite diese letztere Erkenntnis aufs neue anspornt, nicht auf die Einsicht zu verzichten, sondern nach ihrem Wachstum zu trachten und sich zu mühen um die Erreichung des Zieles, das die Vollendung der Einsicht in sich birgt. Dagegen ist es kein Zeichen, daß wir dem Hochgebirge der Wahrheit nahe sind, wenn wir die gewaltigsten Bergketten für kleine Hügelreihen erachten. Wenn wir ihnen wirklich näher kommen, und wenn wir beginnen hinaufzuklimmen, dann werden wir der wirklichen Höhe leichter gewahr. Dann freilich pflegt auch dem Gesunden die Lust zum Aufstieg zu wachsen. Eine ähnliche Erfahrung spricht Gregor von Nazianz zum öfteren aus inbezug auf die Beschäftigung unseres Geistes mit den göttlichen Dingen: Gott, der doch sein Licht ausstrahlt in unseren Geist, entflieht auch dem schnellsten, dem kühnsten Denken. Aber gerade, indem Gott vor jenen, die schon glauben ihn erreicht zu haben, sich gleichsam wieder verbirgt und entfernt, zieht er sie näher zu sich in Liebe. „Das völlig Unbegreifliche könnte uns kein Gegenstand der Sehnsucht sein. Insofern aber Gott wiederum nicht völlig begreiflich ist, erfüllt er uns mit einer Bewunderung, welche der Sehnsucht reichste Nahrung gibt." Je anstrengender und ausdauernder nun unser Ringen, um so herrlicher winkt der Kampfpreis.[2] 62

[1] Gregor d. Gr., l. 2 in Ezech., hom. 2.

[2] Greg. Naz. Oratio 2, n. 74 ss.; Or. 45, n. 3; vgl. Or. 28, n. 11 und 12. Dazu vergleiche den Gedanken des Hugo von St. Viktor, De Sacr. I, 3, 31

Diese teleologische Beleuchtung der Erkenntnisschranke auch für die Höhen der Mystik hat, wie schon angedeutet, ihre Grundlage in biblischen Gedanken. Für jeden, der mit offenem Wahrheitssinn die Reiche des Daseins überblickt, kann es keine entwürdigende Demütigung sein, Grenzen seiner Erkenntnis für die Welt der Sinne und für die Welt über den Sinnen anzuerkennen. Oder „wer mißt mit der Hand das Meer, wer mißt den Himmel aus mit der Spanne, und wer die Erde mit hohler Hand? Wer wird Berge und Hügel wägen mit einer Wage?" Oder „wer ist imstande, die Fußstapfen Gottes zu fassen?"[1] Wenn die Finger der Hand zu klein sind, versagen die Kräfte des Geistes nicht minder. Selbst die Apostel, welchen es „gegeben war, die Geheimnisse des Gottesreiches zu verstehen",[2] und welche die Worte vernahmen: „Selig sind die Ohren, die hören, was ihr höret!"[3] vernahmen das andere Wort: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, was ihr jetzt noch nicht fassen könnt."[4] Auch die Fülle der Pfingstgnade hob die Relativität der Erkenntnisvollendung nicht auf. Und auch ein Paulus, der in der Schule eines gnadenvollen mystischen Lebens eine so außerordentlich hohe Stufe erreichte, schloß sein eigenes Wissen ein, als er unser Erkennen „ein Rätselwort und Spiegelbild und Stückwerk" nannte.[5] Werden also die Mystiker einer späteren Zeit die Wölbung, mit welcher der Glaube die Pfeiler der natürlich erkannten religiösen Wahrheiten zur Brücke verbunden, abtragen dürfen, ohne den Pfad zum Reiche der Wahrheit zu zerstören und sich selbst in dunkle Tiefen hinabzustürzen?

63 Die Kirche hat darum, so gut sie die gnostische Umdeutung der Mysterien verwehrt hat, ebensogut die mystische Verstiegenheit getadelt, welche mit der quietistischen Indifferenz darin übereinkam, die kirchlichen Dogmen geringzuschätzen und in einer Sondererleuchtung, in einem religiösen Aristokratismus sich zu gefallen, der, teils Gnadenadel, teils Verdienstadel, jedenfalls weit über die Nicht-Privilegierten erheben sollte. Wie der Geist der Kirche Christi und solche aristokratisch-separatistische Gesinnung sich gegenseitig

(Migne 176, 234): „Wenn sich Gott uns vollständig geoffenbart hätte, würde der Glaube nicht erprobt; wenn er sich aber uns völlig verborgen hätte, wäre der Glaube ohne Stütze."

[1] Is. 40, 12 ff.; Job 11, 7 ff. [2] Matth. 13, 11.
[3] Matth. 13, 16. [4] Joh. 16, 12. [5] 1. Kor. 13, 12.

abstoßen, wird sich sofort herausstellen. Die echte Mystik ist vor diesem Irrwege dadurch bewahrt, daß sie erstens das wahre Leben in nichts anderem sucht als in der Erkenntnis des allein wahren Gottes und seines Gesandten Jesus Christus, der den Namen des Vaters uns Menschen kundgemacht hat,[1] und daß sie zweitens stets miteinander zu verbinden sucht, was nach Christi Geist verbunden sein muß: Glaube und Liebe.

Denn der überlichtvollen, unendlich-unerfaßlichen göttlichen Wahrheit und Weisheit sich gefangen geben in freudig-empfänglicher, demütig-gläubiger Erkenntnis, das heißt zugleich der unaussprechlichen Schönheit und Herrlichkeit und Seligkeit und der überquellenden Gütigkeit sich hingeben in inniger, glühender Liebe, in erleuchteter, williger Liebe, in einer Liebe, die sich dem geliebten Gut zu verähnlichen sucht. Ohne dieses Aufblühen und Fruchtbringen der Einsicht zur Liebe ist die christliche Mystik so wenig denkbar, wie ohne die Einwurzelung der Einsicht im Glauben. Für das ganze Christentum und darum auch für die christliche Mystik ist eben Christus das eine große Gesetz. Christus aber ist „Weg, Wahrheit, Leben". [2]

III. Kapitel.

Der kirchliche Charakter der Mystik.

§ 11. Das liturgisch-kirchliche Leben der Mystiker.

Wenn Mystik und Kirchlichkeit miteinander genannt werden, 64
geschieht es nicht selten in dem bestimmten Sinne, daß die Gegensätzlichkeit beider ohne weiteres feststehe. So sagt W. Preger: „Mit den wider die herrschende Kirche streitenden Richtungen gehört die Mystik insofern auf eine Linie, als sie die Gemeinschaft mit Gott auf eine andere Weise erstrebte, als die Kirche es lehrte. Denn die herrschende Kirche predigte sich selbst als Mittlerin zwischen den Gläubigen und Gott. Nicht das Wort, das sie betete, sondern daß sie das Wort betete, verbürgte die Nähe der Gottheit.

[1] Joh. 17, 3 und 6. [2] Joh. 14, 6.

Sie war es, die den Mitteln der Gnade erst ihre Kraft und segensreiche Wirkung verlieh, nur durch Beziehung der Gläubigen zunächst auf die Kirche hatten diese Anteil an der Gnade." [1]

Noack, Die christliche Mystik, I, 337 f., sagt: „Der scholastischen Theologie des Mittelalters gegenüber hat die Mystik das Christentum als Geist, Gesinnung, inneres Leben behandelt und dasselbe in die verborgene Welt des Gemütes hineingezogen; statt der durch die Kirche und die kirchlich-priesterliche Tätigkeit äußerlich vermittelten Versöhnung des Subjekts mit Gott hat die Mystik Heiligung, Frieden und Seligkeit in ihrem tiefsten Grunde vielmehr aus der inneren Einigung mit Gott und Christo geschöpft und vom bloßen äußeren Werke des Christenmenschen auf Glauben, Liebe und Gesinnung hingewiesen, um aus den auswendigen Christen inwendige zu machen, den gegenwärtigen Christus in uns zur Darstellung und Erscheinung zu bringen." Auf diesem Wege gewinnt Noack auch den Zusammenhang zwischen Mystik und Protestantismus: aus der ersteren ist der letztere „nicht nur geboren, sondern zieht auch fortwährend seine Nahrung und Lebenskraft". Wie sich Scholastik und Mystik verhalten, haben wir früher angedeutet; daß zwischen der Mystik und der Kirche nur da ein Widerspruch bestand, wo die Mystik überhaupt aufhörte, im christlichen Glaubenskreise Quelle und Leben, Regel und Maß zu finden, ist nicht minder aus dem Gange unserer Darstellung ersichtlich.

Wer in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin einen Einblick nehmen will, findet dort mehr als genug Stellen, welche mit der wünschenswertesten Bestimmtheit aussprechen, worin die Kirche die Quelle jener Gnaden sieht, die in den „Gnadenmitteln" zugewendet werden. Die göttliche Verursachung der Sakramente kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es dort geschieht. Auch das geistliche Priestertum der Gläubigen ist deshalb nicht etwa übersehen, weil man am mittlerischen Priestertum der Ordinierten festhielt.[2] Über die Gesetze der Gnadenordnung hatte eben die Kirche so wenig zu befinden wie die Gegner der Kirche: wir haben hierüber — gemäß der Schrift selbst und gemäß der apostolischen Überlieferung — die bestimmte Anordnung Christi. Wenn darum die Kirche im Namen und im Auftrage Christi die Gnadenmittel spendet, denkt sie gleichzeitig so innerlich und so tief, als nur je ein Mystiker denken konnte, über das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Christus. Es ist deshalb

[1] Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter (1874 und 1881), Bd. I, S. 7.

[2] Vgl. z. B. S. Th. III, 49, 1; ferner qu. 62, 5 und 64, 1; cf. 82, 1 ad 2.

von dieser Seite aus nicht abzusehen, wie ein Gegensatz zwischen Mystik und Kirche sich ergeben sollte, wohl aber dürfte die Innigkeit der Beziehung um so mehr gewürdigt werden, je besser das Wesen der Kirche und das Wesen der Mystik verstanden wird.

Hier sei zunächst auf eine Tatsache aufmerksam gemacht, die so vielfach bezeugt und von so großer Tragweite ist, daß sie allein ausreicht, um das Vorurteil von einem inneren Gegensatze zwischen Kirche und Mystik zu erschüttern: es ist die Stellung der Mystiker zum liturgisch-kirchlichen Leben, ihr äußeres und inneres Mitleben mit dem Kreislauf des kirchlichen Festjahres, ihr lebendiges Teilnehmen an den kirchlichen Gnadenmitteln.

Nach Mechtild von Magdeburg sollen die innerlichen Seelen 65
in ihrem Erdenleben eine heilige „Oktav" begehen, der Art, daß sie sieben Tage mit dem Herrn feiern, während der Herr selbst mit ihnen zum Schlusse den Oktavtag hält. Die acht Tage dieser Oktav sind folgende:

„Der Tag der Sehnsucht und seliger Freude in der Vorverkündung Christi,

Der Tag der Ruhe und leiblicher Zartheit in der Geburt Christi,

Der Tag der Treue und minniglicher Einigung am hohen Donnerstag,

Der Tag der Milde und herzlichen Liebe am stillen Freitag,

Der Tag der Gewalt und fröhlicher Freude an der Auferstehung,

Der Tag des Glaubens und seligen Jammers am Auffahrtstage,

Der Tag der Wahrheit und des fließenden Trostes am Pfingstfest,

Der Tag der Gerechtigkeit und strengen Vergeltung am jüngsten Gericht,

Das ist die heilige Woche für uns alle:

Sieben Tage sollen wir begehen,

Einen feiert der Herr mit uns am jüngsten Tage." [1]

Diese Auffassung des liturgischen Jahres als der königlichen Bahn der Christus-Mystik ist keine andere als die von der Kirche

[1] Bei Greith, a. a. O. 236.

selbst gepflegte Anschauung. Christus ist die Sonne des liturgischen Jahres. Daß Christus in uns lebt, ist Ziel aller kirchlichen Zeitfeier, soweit deren Wirkung auf uns und in uns in Betracht kommt. Und selbst die latreutische Bedeutung des heiligen Festkreises findet darin ihre Blüte, daß wir, in Christus sterbend und auferstehend, als heiliges Volk uns darstellen, würdig, dem allheiligen Gott die Psalmodie der Lippen und der Herzen, die Liturgie des Altares und des Lebens zu feiern. Es ist aber schon der einzelne Sonntag nach dem Sinne der Kirche eine Erinnerung an Christi Auferstehung und ein fort und fort sich wiederholendes Eingehen in das Geheimnis des Lebens mit dem Auferstandenen, kraft der Teilnahme an der Gnade des Auferstandenen. Der Morgenstrahl des Sonntags wird der Seele zum Bilde des Heilandes, der als Gnadensonne ihr aufgeht.[1] Daß übrigens alle Festtage des Kirchenjahres unter der einheitlichen Idee des Lebens in Christus stehen, bedarf nicht eigener Erwähnung, wenigstens nicht für diejenigen, welche mit dem Geiste der Liturgie näher vertraut sind. Auch die sogenannten Heiligenfeste sind durchaus Tage des Lebens in Christus, Tage der Gottvereinigung. Dazu sollen die idealen Vorbilder der Heiligen uns ermuntern,[2] ihre Fürbitten uns unterstützen; die Heiligen sollen uns einladen, mit kindlichem Vertrauen hinzutreten zum Throne der Gnaden, mit kindlicher Liebe Lob und Leben zu weihen dem Gott der Herrlichkeit, wie dies im Invitatorialpsalm des Offiziums täglich zum Ausdrucke kommt.[3]

06 Freilich fehlen nicht Tendenzen, welche sich völlig indifferent oder gegensätzlich zum liturgisch-kirchlichen Leben stellten. Unter den Behauptungen, welche dem Molinos zur Last gelegt wurden, befand sich auch diese: „Eine Seele, die auf dem höheren Wege, im wahren innerlichen Leben wandelt, tut schlecht daran, wenn sie

[1] Vgl. die Bitte „Tu lux refulge sensibus“ im Sonntagshymnus „Aeterne rerum conditor“.

[2] Vgl. z. B. des Herman von Fritzlar Predigt auf Allerheiligentag, Pfeiffer I, 231; vgl. A. E. Schönbach, Altdeutsche Predigten, Bd. III, 1891, S. 193.

[3] Ps. 94 in Verbindung mit der jeweiligen Invitatorialantiphon. Letztere heißt z. B. an den Bekennerfesten: „Regem Confessorum Dominum venite adoremus!“ An den Jungfrauentagen: „Regem Virginum Dominum venite adoremus!“

an den Feiertagen durch besondere Übungen eine fromme Gemütsbewegung in sich erwecken will, weil für eine Seele, die das innere Leben pflegt, alle Tage gleich sind. Ebenso ist über die heiligen Orte zu urteilen: für Seelen auf dieser Stufe sind alle Orte gleich." [1] Gewiß hat die Hochschätzung bestimmter Orte und Zeiten im mystischen Leben, wie überhaupt in der christlichen Frömmigkeit ihre bestimmten Schranken. Der Grundsatz von Zweck und Mittel gilt natürlich auch auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Lebens, und die Geistesgaben der Herzensandacht stehen höher als die kostbarsten Andachtsstätten. Doch von dieser selbstverständlichen Thesis ist in diesem Zusammenhange nicht zu handeln.[2] Hier ist jenes Extrem abzuweisen, welches das Mittel als Mittel verschmäht. Und es ist zu sagen, daß die vereinzelten Stimmen quietistischer und separatistischer Mystiker verstummen müssen vor dem übereinstimmenden Urteil der anerkannten Mystiker aus den verschiedensten Zeiten und Völkern: die Männer und Frauen, die sich als die eifrigsten erwiesen in der Pflege des verborgenen Lebens in Gott, waren am treuesten, freilich auch am erleuchtetsten in der Beobachtung der kirchlichen Feste und im Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel. „Die Liturgie in den kirchlichen Tagzeiten und im Opfer des Altares mit ihren unerschöpflichen Tiefen bildeten die geistige Sphäre, in der sich die Heiligen bewegten und durch die sie auf die Höhen des mystischen Lebens erhoben wurden." [3]

Bei einzelnen Mystikern erreicht dieses Miterleben des kirchlichen Festjahres einen ganz vornehmlichen Grad von Lebendigkeit und Innigkeit. So besonders bei Heinrich Suso.

Wir wollen hier die Weise folgen lassen, wie Suso die Lichtmeß beging:

„An unserer Frauen Tag zu der Lichtmeß bereitete er vorhin drei Tage mit Gebet eine Kerze der himmlischen Mutter; und die Kerze war gewunden mit drei Stangen also: die erste Stange in der Meinung ihrer reinen jungfräulichen Lauterkeit; die andere ihrer grundlosen Demütigkeit; die dritte ihrer mütterlichen Würdigkeit, welche dreie sie allein hatte vor allen Menschen. Diese geistliche Kerze bereitete er vorhin alle Tage mit drei Magnifikat."

[1] Molinos, Prop. damn. 32. Dazu vgl. Terzago, Theologia historica-mystica (1766) 118 ss.

[2] Vgl. hierüber den hl. Johann vom Kreuze, Aufstieg zum Berge Karmel, l. III, c. 37 ff.

[3] H. Bihlmeyer, Katholik, Jg 82 (1902, I), S. 188 f.

So der Tag der Kerzenweihe kam, frühe, ehe daß jemand zu der Kirche ging, so ging er vor den Fron-Altar und wartete da in seiner Betrachtung der hohen Frau, wann sie käme mit ihrem himmlischen Hort." Beim Herannahen lief er in des Herzens Begierde ihr entgegen und bat sie still zu halten eine kleine Weile und sang die Prosa „Inviolata", so lieblich als er konnte, und bei den Worten „O benigna", „O benigna" bat er sie unter tiefem Neigen um ihre milde Güte. Ehe dann die Mutter im Tempel den Heiland „Herrn Simeon" gab, bat er, daß sie ihm möchte das Kind zeigen und auch zu küssen ihm erlauben. „Da sie ihm das gütlich bot, so erbreitete er seine Arme in die endlosen Teile der weiten Welt und empfing den Geminnten in einer Stunde zu tausend Malen; er beschaute seine hübschen Augelein, er besah seine kleinen Händlein, er küßte sein zartes Mündlein, und alle die kindlichen Glieder des himmlischen Hortes durchsah er und hub dann seine Augen auf und erschrie von Wunder in seinem Herzen, daß der Himmelträger so groß sei und so klein, so schön in dem Himmelreich und so ganz wie ein Kind im Erdreich!" Susos Leben, Kap. XII, M. Diepenbrocks Ausgabe, 3. Aufl. (1854), S. 19 f. — Des Vergleiches halber verweise ich auf jene Vision, in welcher die hl. Brigitta von Schweden zu Rom (in der Kirche Santa Maria Maggiore) das gleiche Festgeheimnis dramatisch schaute. Siehe Revel. VII, 2.

Eine ähnliche Lebendigkeit und Innigkeit des Mitlebens mit der kirchlichen Festfeier finden wir bei der hl. Gertrud. Wer die aus der liturgischen Feier entstammenden Arten ihres Andachtslebens hinwegnehmen wollte, würde den ganzen Baum ihrer Andacht entblättern oder vielmehr entwurzeln. So tiefpersönlich auch ihre Betrachtungen und Gebete sind, so stehen sie dennoch in stetem Kontakte mit der Meß- und Kommunionfeier, mit den liturgischen Tagesgedanken, mit den Übungen der „kirchlichen" Frömmigkeit.

Zuweilen hatte Gertrud nicht geringe Mühe und Sorge damit, ihre Beichte gut abzulegen. Da zeigte ihr der Herr zu seiner Linken ein hochwarmes Bad, zu seiner Rechten einen Garten reich an Blumen, vornehmlich an wundersam schönen, wundersam duftenden dornenlosen Rosen. Der Herr bedeutete ihr, diesen Garten zu betreten, falls sie denselben dem Bade vorzöge. Sie aber sagte: „Keineswegs, o Herr! Vielmehr will ich das Bad, das du mit deinem göttlichen Hauche erwärmt hast, ohne Zögern betreten." Denn sie verstand, daß es dem Herrn am liebsten sei, wenn sie aus Liebe zu ihm das Schwierigere statt des Angenehmen erwähle. Mit dem Garten nämlich schien ihr die innere Süßigkeit der göttlichen Gnade bezeichnet, welche beim linden Wehen der Liebe die gläubige Seele mit dem Taue der Liebestränen überströmt, ihr Sicherheit über die Verzeihung der Sünden und über den Zuwachs an Verdiensten gewährend. Obwohl sie sich nun mit dem Bekenntnisse unter großen Schwierigkeiten

abmühen mußte, fühlte sie nach der Beichte, an den Ort des Gebetes zurückgekehrt, daß der Herr ihr huldvoll gegenwärtig sei. „Gesandter der göttlichen Liebe" III, 14.

Einen mächtigen Impuls fand ihre Andacht stets in der heiligen Karwoche, zumal am Karfreitage. „Als in der Passion gelesen wurde, daß Joseph den Leichnam Jesu abnahm, sagte sie zum Herrn: ‚Jenem glücklichen Joseph, o Herr, wurde dein heiligster Leib gegeben. Was wird aber mir Unwürdigen von deinem Leibe gegeben werden?' Sogleich reichte der Herr ihr sein Herz in Gestalt eines goldenen Weihrauchfasses, von dem ebensoviele Rauchwölkchen aus lieblich duftenden Gewürzen zum Vater aufstiegen, als es Geschlechter der Menschen gibt, für die der Herr den Tod erduldet."

„Als dann nach der Passion, dem Ritus der Kirche gemäß, die Gebete für die einzelnen Stände der Kirche verrichtet wurden, wobei der Priester unter Kniebeugung spricht: ‚Laßt uns beten, Geliebteste,' schienen die einzelnen Gebete der ganzen Kirche, vermischt mit jenem wohlduftendsten Weihrauche, der aus dem göttlichen Herzen emporstieg, zugleich aufzusteigen; und durch diese Vereinigung nahmen die einzelnen Gebete der Kirche einen wunderbaren Glanz und den lieblichsten Wohlgeruch an. Deshalb möge jeder sich bemühen, an diesem Tage in Vereinigung mit dem Leiden Christi für die Kirche um so andächtiger zu beten, weil dies Leiden unsere Gebete bei Gott dem Vater allerwirksamst unterstützt." [1]

§ 12. Das Verhältnis von Mystik und Kirche als gegenseitiges Verhältnis.

Gewiß läßt die letztere Stelle an Bestimmtheit nichts zu 67
wünschen übrig. Es ist aber keine Ausnahme, sondern eine selbstverständliche und gemeinsame Gesinnung, wenn die Mystiker uns begegnen in ihren glühenden Gebeten, ihren apostolischen Arbeiten, ihren heldenmütigen Opfern für die Kirche, ihrer zarten und starken Liebe und Treue zur Kirche, ihrem Gehorsam gegen die Kirche und insbesondere gegen den Papst als sichtbares Haupt der Kirche.

[1] Gesandter der göttlichen Liebe IV, 26, ed. Solesm. p. 384 s.; in der Stelzer-Weißbrodtschen Übersetzung, 2. Aufl. (1900), S. 395 ff.

Man hat bekanntlich auch in dem großen Mystiker von Assisi einen „Reformator" gefunden. Am hl. Franziskus ist, wie A. Ritschl bemerkt,[1] „nicht der warme Puls des frommen Herzens zu vermissen, auch nicht die ernste Wertlegung auf die Instanz des Evangeliums; vielmehr verbürgt die ganze Lebensführung des außerordentlichen Mannes eine Höhe und Innerlichkeit der Gesinnung, sowie einen Umfang der Menschenliebe, an welche keiner von denjenigen heranreicht, welche sonst durch den Titel eines Reformators der Kirche ausgezeichnet werden". Wie aber stand Franz von Assisi zur kirchlichen Autorität? Kaum hatte dieser Held auf dem Kampfplatze der Selbstpflege und der Weltüberwindung allem Irdischen mutig entsagt und gleichzeitig in herzlicher Liebe zu den Menschen begonnen, den „Frieden des Herrn" zu predigen, und einige Gefährten um sich gesammelt, da hören wir ihn zu den Brüdern sprechen: „Lasset uns zu unserer Mutter, der heiligen römischen Kirche gehen und dem Papste anzeigen, was der Herr durch uns zu wirken angefangen hat, damit wir nach seinem Willen und Befehl fortsetzen, was wir angefangen haben." Vor Papst Innocenz III. versprach er alsdann in aller Freude und Demut seine Unterwürfigkeit. Diesem Geiste der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität gab denn auch der heilige Mann in der von Honorius III. bestätigten und noch jetzt gültigen Regel den bestimmtesten Ausdruck. Treue gegen das heilige Evangelium Jesu Christi und Treue gegen die Kirche Christi und gegen ihr Haupt als Stellvertreter Christi begegnen uns in dieser kurzen Regel als unzertrennliche Pflichten: „immer untertänig und unterworfen sein der heiligen römischen Kirche, beständig sein im heiligen katholischen Glauben, die Armut und Demut und das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi, das wir fest versprochen haben, treu zu beobachten", das übernehmen die Söhne des hl. Franziskus.[2]

Vom gleichen Geiste glühender Liebe zur heiligen Kirche und ernstesten Gehorsams gegen die kirchliche Autorität war der Mystiker von Manresa, der hl. Ignatius von Loyola, in seinem eigenen Leben und in seiner Stiftung beseelt. Am Schlusse seines

[1] Geschichte des Pietismus (1880—1886), Bd. 1, S. 15.

[2] Siehe das Anfangs- und Schlußkapitel (c. I und XII) der ganzen Ordensregel; vgl. P. Zeiler, Kirchenlexikon [2] IV, 1799 ff.

Exerzitienbüchleins gab er eine Reihe von Regeln über die innere Konformierung mit der Kirche; und sogleich in der ersten dieser (18) Regeln verlangt er von seinen Jüngern, daß sie „stets bereit und willig seien, auch unter Hintansetzung des eigenen Urteils, in allen Stücken der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche".[1]

Eine gleiche Gesinnung ließ bekanntlich die hl. Theresia von Jesus auf dem Todbette fort und fort in süßem Troste die Worte wiederholen: „Ich bin eine Tochter der Kirche." Und auch jene gewaltigen Persönlichkeiten, denen der Beruf zugefallen war, mit einem fast grenzenlosen Freimute zu mahnen und zu tadeln, sei es auch die Oberhirten und die obersten Hirten der Kirche, gedachten dabei nicht einen Augenblick, den Felsen zu verlassen, auf welchem der Herr seine Kirche gebaut hatte. Es genügt, eine hl. Hildegardis, eine hl. Katharina von Siena, einen hl. Bernhard von Clairvaux zu nennen.

Vielleicht sieht man keine kleine Apologie der Kirche darin, 68
daß sie immer aufs neue solche geisteshohe, herzensedle, evangeliumtreue Männer und Frauen hervorbrachte und daß diese Edlen treu in der Kirche verblieben, trotz all der Trübungen von seiten der menschlichen Schwäche bei einzelnen Gliedern der Kirche! Was aber das Verhältnis selbst betrifft, in welchem sich die Mystiker zur Kirche wußten, so ist es kein anderes als jenes, das bereits in der apostolischen Zeit genau in derselben Weise sich ausgesprochen.[2] Wenn die Einheit mit Christus nach innen im Glauben an Christus, in der Liebe zu Christus ruht, und wenn sich auf diese Weise das göttliche Leben in der Seele einwurzelt, so ist doch das Gedeihen dieses höheren Lebens durchaus nicht behindert, sondern ermöglicht und gefördert durch den Zusammenschluß der einzelnen Gläubigen miteinander und mit ihren Seelenhirten, durch das Leben mit und in der Kirche. Die durchgreifende Betonung dieses Einheitszuges bedeutet keinen Rückgang, sondern ein Vordrängen des lebendigen religiösen Lebens, sei

[1] Roothaan-Handmann, Geistliche Übungen des hl. Ignatius von Loyola (1904), S. 293 f.

[2] Vgl. z. B. Ignatius von Antiochien, welcher über die Stellung der Priester und Bischöfe in der Kirche einfach sagt: „*χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται*", ep. ad Trall. 3.

es im einzelnen, sei es in ganzen Gemeinden oder auch in der Geschichte der Kirche. Je lebendiger insbesondere das religiöse Leben als Leben der Gotteinigung aufgefaßt und gepflegt wird, je mehr es demnach als mystisches Leben sich charakterisiert und je höher es steigt, sei es durch die göttliche Begnadigung, sei es durch das eigene Streben, um so ausgeprägter wird das Bewußtsein werden von dem Hochwert der Güter, die gerade auch vom kirchlichen Leben her der Seele zugeflossen, und anderseits das Bewußtsein von der Verpflichtung, nach allen möglichen Weisen der kirchlichen Gemeinschaft Anteil zu bieten an der Gnade, die der eigenen Seele zuteil geworden. In jedem Mystiker lebt etwas von der Gesinnung, welcher der Weltapostel am Beginne seines Briefes an die Römer Ausdruck gibt, von einer Gesinnung, welche die einen zur apostolischen Arbeit für die Brüder entflammt, die anderen zum Apostolat des Gebetes für die Kirche hinführt, wieder andere bewegt, der göttlichen Majestät freiwillige, heldenmütige Entsagungen zum Heile der Kirche zu weihen, viele aber antreibt, in all diesen Formen zumal die Liebe zur kirchlichen Gemeinschaft zu betätigen.

Man hat neuestens den Satz gewagt: „Je tiefer eine Seele ist, um so weniger erträgt sie es, daß sie ihr Innerstes, Geheimnisvollstes mit jedem gemein habe! Der Begriff Kirche, der Begriff Gemeinde gehört nach dem Orient, nach Asien. Dort haben diese Begriffe und Bildungen ihren Ursprung und, der minder begabten, geistig beschränkteren Natur entsprechend, auch ihre Berechtigung. Aber sie sind ungriechisch, sie sind, hoffe ich, auch undeutsch." So E. Horneffer nach A. Weiß, Der Geistliche und die Religion des Mystizismus, Theol. prakt. Quartalschrift 1907, S. 481. Gerade im Gegensatz zu solcher Begriffsverwirrung betonen wir die soziale Seite der wahren Mystik. Siehe auch unten, n. 181, Schluß (Christus — allen gemeinsam!) und n. 74.

Dazu vgl. Röm. 1, 11 f. „Desidero enim videre vos, ut aliquid impertiar vobis gratiae spiritualis ad confirmandos vos, id est simul consolari in vobis per eam quae invicem est fidem vestram atque meam."

69 Nicht minder hatte die Kirche ihrerseits gar manche Gründe, der echten Mystik die liebevollste Förderung zuzuwenden.

Erstens: Die Mystik ist Stütze des Dogmas. Das freudige Licht, das bei der frommen Betrachtung der göttlichen Wahrheit in die Seele sich eingießt, bürgt dafür, daß die Seele nimmer von sich stoßen wird, was sie als sich selbst verwandt erprobt, als wahres Seelengut gekostet hat.

Zweitens: Die Mystik ist Stütze der kirchlichen Treue. Die ernste Innenpflege ist ja von der Mystik untrennbar. Wo aber der Blick mit Ernst ins Innere sich lenkt und alsbald dort dem Willen seine strenge Aufgabe zuweist in der Selbstläuterung und Selbstheiligung, da hat die Kirchlichkeit ebensoviel zu hoffen, als sie bei der mystizistischen Scheinfrömmigkeit zu fürchten hat. Die innere Erneuerung ist allzeit eine Schutzwehr gegen die ungezügelte Neuerungssucht.

Drittens: Die Mystik bedeutet einen Blütestand des kirchlichen Lebens. So notwendig auch der Kirche die äußere Entfaltung ist und so unentbehrlich ihr rechtliche Normen sind, weil sie auf dieser Erde und unter Menschen sich zu verwirklichen hat und darum auch in ein Verhältnis sich setzen muß zu anderen Gemeinschaften: so bleibt es dennoch immerdar die große Aufgabe der Kirche, mitten unter den Weltreichen als des Himmels Reich dazustehen und als solches sich dadurch zu erweisen, daß sie Gottes Reich in die Seelen hineinbaut mit seiner Gnade, mit seinem Frieden — für das Herz und auch für den Geist. Da ist es denn die mächtigste Hilfe, welche diesem Streben der Kirche werden kann, wenn in einer Anzahl ihrer Glieder das Streben nach dem Reiche Gottes, nach der Gottvereinigung mit wahrer Hegemonie sich geltend macht und durch das eigene Beispiel auch andere in dem gleichen Streben befestigt. Und es ist ersichtlich, wie gut die Kirche getan, die Pflege des mystischen Lebens von Anfang an als innerhalb ihrer eigensten Kreise liegend zu erachten, gleichviel, ob dieses mystische Streben sich mitten in der Welt oder ob es sich in der völligen Abgeschiedenheit, ob es als Einzelleben und Einzelstreben oder ob es in der Gemeinsamkeit des Ordenslebens sich betätigt.

Viertens kommt hinzu als abschließende Erwägung, daß eben das kirchlich-christliche Leben vom Beginne an zugleich von zwei Seiten aus sich gestützt sah: von seiten der Hierarchie und von seiten des besonderen Charismas. Kaum hatte die Succession der apostolischen Handauflegung begonnen, durch welche in der heiligen Weihe die Amtsgewalt und die Amtsgnade sich mitteilte, als auch der Kirche die reichsten außerordentlichen Charismen verliehen wurden. Zum Teile allerdings senkten sich diese besonderen Gnadengaben auf die gleichen Persönlichkeiten herab,

die Träger der Ämter waren, zum Teile aber kamen sie Gliedern der Gemeinde zu, welche ohne geistliche Amtsstellung waren. So geschah es auch in den späteren Zeitläufen, wie dies beispielsweise in der providentiellen Aufgabe der hl. Katharina von Siena einen typischen Ausdruck gefunden hat. In jedem Falle aber hatten und haben die Charismen nach der gemeinsamen Anschauung der Theologen ihre nächste Beziehung nicht zum Seelenheile des einzelnen charismatisch Begabten, sondern für die Brüder, für die Förderung des Reiches Gottes in den Seelen, in der Welt, und sie stellen sich so ihrer Bestimmung nach in den Dienst der hierarchischen Ämter:[1] der gleichen ersten Quelle wie die Amtsgnaden entflossen, dienen sie auch dem gleichen letzten Ziele.

§ 13. Die Realisierung des kirchlichen Charakters der Mystik durch die Anerkennung der kirchlichen Gnaden- und Wahrheitsvermittlung.

70 Wie aus der letzten Erwägung folgt, ist es kein Widerspruch, wenn die Hierarchie auf der einen Seite die mystischen Bestrebungen billigt und fördert und die mystischen Gnadengaben hochschätzt und wenn die gleiche Hierarchie auf der anderen Seite die Prüfung der Echtheit solcher außerordentlicher Charismen sich vorbehält, wenn sie die Ein- und Unterordnung des mystischen Lebens unter die Gesetze des kirchlichen Lebens verlangt. Und es ist ebensowenig ein Widerspruch, wenn die Mystiker selbst mit der Hochschätzung der von Gott ihnen verliehenen Erleuchtungen und Gnadengaben und mit dem Bewußtsein ihrer hohen persönlichen Aufgabe und ihrer Verpflichtung, die empfangenen Charismen fruchtbar werden zu lassen für die weitesten Kreise und bis zu den höchsten kirchlichen Kreisen, zugleich die Bereitwilligkeit verbinden, in Ehrfurcht die kirchliche Autorität anzuerkennen, in Treue an der kirchlichen Lehre festzuhalten, in Demut die kirchlichen Gnadenmittel zu gebrauchen.[2]

So konnte Papst Eugen III. die hl. Hildegardis auffordern, in ihrem Streben und Arbeiten fortzufahren; aber derselbe Papst hatte zuvor eine Kommission nach dem Dissibodenberg entsandt zur

[1] Vgl. unten im dritten Buch, n. 220 ff.

[2] Vgl. auch unten, n. 347 und 348.

Prüfung ihrer Angelegenheit.[1] Solche Prüfung kann den Mystikern selbst nur erwünscht sein. Und auch für den Fall, daß die Kirche ablehnend sich verhalten oder eine direkte Verurteilung aussprechen müßte, ist dies genau so ein Schutz der Mystik, wie es ein Schutz der Wahrheit ist, wenn der Irrtum abgewiesen, und ein Schutz der Einheit, wenn der Spaltung begegnet wird.

Im Grunde genommen ist dieser Standpunkt selbstverständlich für jeden, der an der Heiligen Schrift sich orientiert. Und die Kirche kann, um ihre Stellung gegenüber der Mystik als richtig zu erweisen, mit gutem Rechte auf den Bericht der Apostelgeschichte über die Bekehrung Sauli hindeuten. Hatte nicht Saulus den Herrn auf dem Wege gesehen und seine Stimme gehört? Was hatte er also von einem Menschen zu erwarten? Aber der Herr selbst hatte ihm auf die Frage „O Herr, was willst du, daß ich tue?" den Bescheid gegeben: „Stehe auf und gehe in die Stadt, und dortselbst wird dir gesagt werden, was du tun sollst." Und wirklich, in der Stadt kam Ananias zu ihm mit der Kunde: „Bruder Saulus! Der Herr Jesus, der dir auf dem Wege erschien, hat mich gesandt, auf daß du sehest und erfüllt werdest mit dem Hl. Geiste." [2] Da für Paulus trotz der wunderbaren Vision, trotz der Freigebigkeit der göttlichen Offenbarungen die Einführung in die Kirche und ins Apostolat nicht mit Umgehung der kirchlichen Ordnung statthaben sollte,[3] so wird wohl das paulinische Wort, daß die Oberhirten „acht haben sollen auf die ganze Herde",[4] weit genug sein, um auch die Mystiker der späteren Zeiten der kirchlichen Leitung zu unterstellen.

Nun ist freilich gesagt worden: „Die Mystik pflegt in den 71
Religionen, an welche sie sich anlehnt, eine doppelte Rolle zu spielen: sie vergeistigt und untergräbt sie." „Die Mystik teilt der Orthodoxie die Wärme der innigsten Frömmigkeit mit, sie gibt aber auch der Heterodoxie die Waffen gegen die positiven Dogmen und Gebote in die Hand." [5] Zum Belege dessen ist auf den Sufismus hingewiesen worden. Und es kann nicht schwer fallen, Zeugnisse dieser Art

[1] Vgl. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, Bd. 1, S. 33.
[2] Apg. 9, 1—30.
[3] Vgl. noch besonders Apg. 9, 18 und 13, 3.
[4] Siehe z. B. Apg. 20, 28; Eph. 4, 11 ff.; 1. Tim. 4, 16.
[5] Chantepie, a. a. O., Bd. 2, S. 392.

beizubringen. Vor allem in seiner späteren Periode ließ der Islam-Mystizismus die pantheistische, antinomistische, einseitig spiritualistische Tendenz zur Geltung kommen, und er gewann besonders dadurch große Erfolge, daß er um seine heterodoxen Theorien ein prunkendes poetisches Kleid zu werfen wußte. Es ist aber nicht zu übersehen, daß diese Richtungen von manchen angesehenen Sufilehrern mit Entschiedenheit abgelehnt wurden.[1]

Innerhalb des Christentums bleibt jedenfalls der Hinweis auf Katharer und Waldenser verwehrt, weil hier ganz andere als mystische Momente sich geltend machten und weil hier vollends von der anregenden Wärme wahrer mystischer Frömmigkeit keine Rede ist. Daß Sekten, die in einem solchen Grade in Widerspruch zum Familienleben, zur gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung traten, auch auf religiösem Gebiete als antisozial sich erwiesen, daß sie das Band des Glaubensgehorsams lösten und die Gnadenmittel für entbehrlich erachteten, kann nicht auffallen.

Es zeigt sich aber auch bei Schwenkfeldt deutlich, zu welchen Konsequenzen eine Anschauung führen muß, die in der kirchlichen Gnadenordnung eine Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen sieht. Kaspar Schwenkfeldt, der nach Noack[2] den Höhepunkt der lutherischen Mystik im Reformationszeitalter darstellt, sagt: „Der Mensch muß alles vergessen und fallen lassen und zum Einsprechen der Gnade aller Dinge ledig, gelassen und allen Kreaturen genommen sein. Derwegen ist der Gnade und des Hl. Geistes einziges Mittel, darin er in die stille lebendige Seele gleitet, sein allmächtiges, ewiges Wort, so ohne Mittel von dem Munde Gottes ausgeht und gar nicht durch die Schrift, äußeres Wort, Sakrament oder irgendeine Kreatürlichkeit im Himmel und auf Erden. Gott will sich diese Ehre selbst und allein vorbehalten haben, den Menschen durch sich selbst begnadigen und lehren, den Hl. Geist mitteilen und selig machen.“[3] Wenn sonach die Kirche ein Hindernis bilden soll für die Unmittelbarkeit unseres Verhältnisses zu Christus, dann gilt dieses nicht bloß von der Kirche als Gnadenmittlerin, sondern auch von der Kirche als Wahrheitsvermittlerin. Und es wird weiterhin von jeder Art der Vermittlung ausgesagt

[1] So z. B. Koscheiri; vgl. Kirchenlexikon VI, 1006 f.

[2] Christliche Mystik II, 42.

[3] Vgl. Noack, l. c. 54 ff. und 58 ff.

werden, auch von jener, die im geschriebenen Wort der heiligen Bücher sich vollzieht: die Ablehnung der Sakramente führt folgerichtig auch zur Ablehnung der Heiligen Schrift. Und man sieht, daß von hier nur noch ein kurzer Weg bis dahin ist, auch an der Vermittlung durch den menschgewordenen Gottessohn Anstoß zu nehmen und ein pantheistisches Einswerden und Einssein und eine autosoteriologische Schwärmerei als einzig berechtigte Form des mystischen Lebens anzuerkennen. Die „deutsche Theologie" hatte deshalb schon früher, um vor solchen Konsequenzen zu bewahren, jede antisakramentale und antisoziale Tendenz des mystischen Strebens als Ausfluß gottwidriger Hoffart gebrandmarkt: „Weil diese reiche und geistliche Hoffart dünkt, sie bedürfe nicht Schrift, noch Lehre und desgleichen, so werden da alle Weise, Ordnung und Gesetze und Gebote der heiligen christlichen Kirche und die Sakramente für nichts geachtet und auch für einen Spott, — und auch alle Menschen, die mit dieser Ordnung umgehen und davon etwas halten." [1] Nicht minder ernst warnte Tauler „vor der allerbösesten Irrung" der vermeintlichen Gottinnigen, die meinen, „mit Gott ohne Mittel vereinigt und gekommen zu sein über Untertänigkeit gegen die heilige Kirche und über die Gebote Gottes", die „niemand gehorsamen wollen, weder dem Papst, noch dem Bischof, noch dem Pfarrherrn".[2]

In einem zweifachen Sinne wird selbstverständlich jede christ- 72
liche Mystik der Forderung zustimmen, daß „Gott selbst und allein alle Ehre vorbehalten bleibe, den Menschen durch sich selbst zu begnadigen".

Zunächst nämlich wäre eine Verkürzung der Ehre Gottes alsdann gegeben, wenn den durch die Kirche vollzogenen sakramentalen Akten eine von der göttlichen Kausalität unabhängige Bedeutung zugesprochen würde, wenn sie also in der Weise als „kirchliche" Gnadenmittel gedacht würden, daß sie von der Kirche her, von der Kirche an sich die Wirkung gewännen. Aber eben diese Vorstellung haben wir bereits widerlegt.[3] Von Gott allein

[1] Kap. 25, bei Pfeiffer, 2. Aufl. (1855), S. 91.

[2] Taulers Predigten, Hamberger, I, S. 207 f.; scheinbar gegensätzliche Stellen erklären sich aus dem Zusammenhang, siehe z. B. a. a. O. II, S. 89. Richtig ist Tauler in diesem Punkte gewürdigt worden von A. Pilger in der (evangelisch lutherischen) Kirchl. Zeitschrift, Chicago Ill., 1906, S. 173.

[3] Oben n. 64.

erwartet die Kirche den Gnadenreichtum, der nun einmal durch göttlichen Ratschluß in den gottverordneten Heilseinrichtungen sich vermittelt. Bei der Spendung dieser Heilsmittel ruft es die Kirche der Vorzeit, der Jetztzeit, der Nachzeit mit immer gleichem Ernste in millionenfachem Widerhall über die Erde hin, daß Gott allein aller Gnade Quelle und aller Ehre Ziel, daß außer Christus kein Heil, weil „kein anderer Name uns gegeben ist, in dem wir selig werden können" — mit dem gleichen Ernste ruft es die Kirche, mit dem einst der Apostelfürst vor dem Volke und vor dem Synedrium es ausgerufen.[1] Freilich hat damals Petrus im gleichen Atemzuge, in welchem er Christus als das einzige Heil proklamierte, auch den Taufempfang und den Anschluß an die Kirche als Weg zu Christus feierlich verkündet.[2] Und die Kirche hält es auch hierin mit Petrus.

Auf eine zweite Weise würde die Ehre Gottes verkürzt werden durch eine Anschauung, welche die sakramentale Gnadenvermittlung innerhalb der Kirche so auffaßt, daß damit das Gnadenwalten Gottes eingeschränkt und jede Gnadenverleihung außerhalb der sakramentalen Ordnung und der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wäre. Wenn aber die Mystik eine solche Anschauung zurückweist, ist sie in vollem Einklang mit der kirchlichen Theologie, die anerkennt, daß es eine Zugehörigkeit zur Kirche „der Seele nach" gibt,[3] und die zwischen den ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen unterscheidet und es der göttlichen Weisheit und Güte überläßt, auf welchen Wegen, nach welchen Weisen sie ihre Gnadenkräfte auch ohne die gewöhnlichen Heilsmittel in die Seele gießen will. Diese Auffassung aber hat nichts gemein mit der „geistigen Kirche", wie sie die apokalyptischen Schwärmer, die Prediger des „ewigen Evangeliums" verstanden,[4] nach welchen im Zeitalter des Hl. Geistes nur mehr eine unmittelbare, innere Gnadenspendung erfolge, während Taufe und Buße und Eucharistie

[1] Apg. 2, 14 ff.; 4, 9 ff.

[2] Vgl. Apg. 2, 37–41.

[3] Schon Gregor von Nazianz sagt: „Viele der Unsrigen sind nicht unser, weil ihr Leben sie trennt vom gemeinsamen Ganzen; viele aber von den Auswärtigen gehören zu uns, insofern ihr glaubensgemäßes Leben dem Glaubensbekenntnis vorauseilt." Orat. 18, n. 6, Migne, P. g., 35, 992.

[4] Vgl. Denzinger, Enchiridion, n. 412 ff., vgl. 370 ff.

und überhaupt alle Sakramente aufgehoben seien, weil eben statt des Buchstabens der Geist herrsche. Schon die Begleiterscheinungen dieser Schwärmereien verbieten, sie auf eine Stufe mit dem mystischen Leben innerhalb der Kirche zu stellen. Auf dieser letzteren Seite war jene gottes würdige Anschauung von der Freiheit des göttlichen Gnadenwaltens geeinigt mit einer so intensiven, so lebendig ausgesprochenen Verehrung und Liebe der heiligen Sakramente, daß jenes mystische Leben ohne diesen Zug gar nicht denkbar ist. Es genügt an die Schriften der hl. Gertrud, der hl. Brigitta, der hl. Theresia zu erinnern; es trifft aber auch für einen heil. Bernhard, für einen Johann Tauler zu.

Das dreifache Band, welches alle Gläubigen zur kirchlichen 73
Einheit zusammenschließt, das vinculum hierarchicum, das vinculum liturgicum, das vinculum symbolicum, besteht sonach auch für die Mystiker zu Recht, und das letztere, das Band der Bekenntniseinheit, tritt, wie dies schon gesagt wurde, nicht minder deutlich hervor wie die im liturgisch-kirchlichen Leben sich äußernde und sich befestigende Einheit.

Bekannt ist die feierliche Anerkennung der kirchlichen Autorität und speziell der kirchlichen Lehrautorität durch Meister Eckhart in der Dominikanerkirche zu Köln am 13. Februar 1327. Rückhaltslos widerrief der gefeierte Mystiker alles,[1] was etwa in seinen Büchern oder in seinen Lehr- und Predigtvorträgen, vor unbeschränkter oder vor beschränkter Öffentlichkeit, direkt oder indirekt an Irrtümern enthalten sei, und erklärte ausdrücklich, daß all dies als nicht geschrieben oder gesagt gelten solle; dazu fügte er die ebenso formelle Unterwerfung unter den apostolischen Stuhl und unter alle Korrekturen, welche an seinen Schriften von diesem apostolischen Stuhle aus sollten vorgenommen werden, was denn auch in der Bulle, die Johann XXII. gegen die Eckhartschen Sätze[2] erließ, mit Betonung erwähnt wurde.

Will man die Schriften der hl. Brigitta aufschlagen, so findet man, daß sie beginnen mit dem schlichten, bestimmten Bekenntnisse der apostolischen Glaubensartikel.

[1] Vgl. Pfeiffer Bd. 2, p. XIV; ich verweise auf diesen Text, weil noch neuestens von Landauer, Meister Eckharts mystische Schriften, 1903, S. 7 behauptet wurde, die christlichen Dogmen hätten für Eckhart „nur symbolische Bedeutung gehabt".

[2] Denzinger, Enchiridion, n. 428 ff.

Und in der Vorrede des „Aufstieges zum Berge Karmel" liest man, wie der hl. Johannes vom Kreuze, der übernommenen Aufgabe gegenüber, die eigene Erfahrung nicht als ausreichende Stütze findet. Dagegen hofft er, an der Heiligen Schrift einen höheren Halt zu gewinnen und, durch die Güte des Hl. Geistes unterstützt, darin die ewigen Wahrheiten zu erkennen, gegen den Irrtum aber geschützt zu bleiben. Indessen, fügt er bei: „falls ich aus Mangel an Einsicht in irgendeiner Sache dennoch irre, so ist es nicht meine Absicht, von der heiligen Mutter, der katholischen Kirche, mich zu entfernen. In diesem Falle unterwerfe und ergebe ich mich ohne Vorbehalt nicht nur ihrem Lichte und ihrer Entscheidung, sondern einem jeden, der mit besseren Gründen als ich sein Urteil fällt".[1]

Diese und die früher erwähnten Zeugnisse zusammengenommen zeigen, wie weit die gesunde Mystik von der merkwürdigen älteren und neueren Illusion entfernt war, daß jede Tendenz, die sich gegen die kirchliche Lehrautorität richtet, so viel wie sicher einen Gewinn für das persönlich-religiöse Leben bedeute. Vielmehr glaubte man, „daß dort, wo die Kirche Christi sei, auch der Geist des Herrn wohne", wie die Väter sagten.[2]

Wir haben oben auf Brigitta von Schweden hingewiesen. Im IV. Buche der Revelationen, Kap. 129, teilt die Heilige zehn Ratschläge mit „für einen bekehrten Menschen". Der zweite Rat lautet: „daß er die Sakramente der Kirche empfange und ehre"; der neunte Rat: „daß er diejenigen nicht höre oder bei sich habe, welche Widersacher des heiligen christlichen Glaubens sind". Über Brigittas eucharistisches Credo vgl. z. B. Rev. IV, 86; hier vernimmt sie zum Schlusse die himmlische Stimme: „Ich segne euch, die ihr glaubt, und werde denen, die nicht glauben, ein Richter sein." Über weitere Lehrzeugnisse Brigittas siehe Krogh-Tonning, Die hl. Birgitta von Schweden, in „Sammlung illustrierter Heiligenleben" (1907), S. 78 ff., vgl. S. 63 ff.

Für Ruysbroek ist der wahre christliche Glaube die erste Gabe, die Gott seinen Auserwählten verleiht. „Die in Hinsicht auf die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses oder bezüglich der sieben Sakramente einem Irrtum folgen oder sich in irgendeinem Stücke mit der heiligen katholischen Kirche in Widerspruch setzen oder an einer ihr entgegengesetzten Meinung festhalten, sie mögen dies öffentlich tun oder ins-

[1] Subida del Monte Carmelo, Prol. 1. Vgl. dazu etwa M. Gutierrez, El misticismo ortodoxo (1886), besonders p. 175 ff. und 197 ff.

[2] Iren., Adv. haer., III, 24, 1.

geheim, alle diese werden, wenn sie hartnäckig darin zu verharren entschlossen sind und so sterben, selbst wenn sie mit allen sittlichen Tugenden begabt sind und alle Werke der Barmherzigkeit und Milde ausüben und durch einen Scharfsinn des Geistes sich auszeichnen, wie ihn alle Sterblichen, die je gewesen sind und sein werden, nie besessen haben, dennoch verdammt werden in die höllischen Flammen." Nach Blosius bei Jocham, Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, Bd. 3 (1876), S. 17.

Statt weitere Zeugnisse hier einzureihen, mögen noch zwei Fragen beantwortet werden, die mit dem gegenwärtigen Kapitel in nahem Zusammenhang stehen.

Es scheint nämlich fürs erste mit dem kirchlichen Charakter 74
der Mystik wenig zu harmonieren, wenn beispielsweise der „Vater der christlichen Mystik", der sogenannte Dionysius der Areopagite, in seiner „himmlischen Hierarchie" den Jünger in folgender Weise mahnt:[1] „Höre nach der heiligen Gesetzgebung unserer hierarchischen Überlieferung in heiligmäßiger Weise auf das, was heilig gesagt wird, indem du in Göttliches eingeweiht und gottbegeistert wirst! Und, das Heilige in der Heimlichkeit des Geistes vor der unheiligen Menge verbergend, bewahre es einheitlich!" Ähnliche Mahnungen geben die Areopagitika an einer ganzen Reihe von Stellen.[2] Und weiterhin ist kaum ein Zweifel, daß diese mystizierende Terminologie erheblich beigetragen hat zu mancher Sprach- und Schreibweise, die mehr für eine Geheimwissenschaft als für die christliche Theologie geeignet ist. Die Areopagitika selbst aber sind in dieser Hinsicht weder zu verteidigen noch allzu streng zu beurteilen. Zunächst lag in diesen Anklängen an die Arkansprache der Mysterien eine Konnivenz gegen eine literarische Mode: diese eigenartige Terminologie und dieser Hinweis auf den erhabenen, nur der Geisteselite zugänglichen Inhalt eines Buches kann ohne Bedenken in Parallele gesetzt werden zu mancher modernen Art, für ein Buch Reklame zu machen. Schon vor den Neuplatonikern und Neupythagoreern pflegte man dergleichen, und bei Philo sucht man nicht vergeblich danach.[3] Wenn es indessen einem Proklus zustehen mag, „vor der Menge" zu warnen und dafür auf Pythagoreer und Peripatetiker, auf Parmenides und Zeno sich zu berufen,[4] und

[1] Coel. hier. II, 5.

[2] Theol. myst. I, 2; eccl. hier. I, 1; de div. nom. I, 8 vgl. II, 7 und ep. 9, 1. Siehe die schon oben zitierte Arbeit von H. Koch.

[3] Koch 110 f. [4] ibid. 115.

mit ihnen zwischen esoterischen und exoterischen, mystischen und öffentlichen Lehren zu unterscheiden, so ist eine solche Propaganda des religiösen Separatismus *nicht am Platze* für die Verkünder und Spender der christlichen Geheimnisse. Im günstigsten Falle wird eine solche Sprachweise mißverständlich. Wo aber die allegorisch-mystische Erklärung der Schrift- und Kirchenlehre oder auch der liturgischen Texte und Gebräuche eine wirkliche *Umdeutung* vornimmt, verläßt sie den Boden der Wahrheit.

Grundverschieden hiervon ist jene Zurückhaltung oder auch jene absichtliche Dunkelheit der Sprache, welche angewendet wurde, solange die Zeiten der Verfolgung oder doch die Gefahren der Profanation währten. Da war die Vorsicht in der Lehrmitteilung und in der Kultauslegung, kurz die „*disciplina arcani*" einfach eine *Notwendigkeit*. Und auch abgesehen von dieser Gefahr der Verfolgung und Entweihung hat es mit jener Geheimtuerei nichts Gemeinsames, wenn man sich in der Kirche nur dann entschließen konnte, zu den sakramentalen und sakrifikalen Geheimnissen und damit zur Vollkenntnis der christlichen Lehre zuzulassen, wenn eine entsprechende intellektuelle und ethische Vorbereitung nach fest geordneter Stufenfolge durchschritten war. Denn *jeder* einzelne Gläubige bleibt berufen zur Vollreife, ist berechtigt zur Kenntnis, beziehungsweise zur Teilnahme aller Geheimnisse. Auch in diesem Sinne gilt das Schriftwort:[1] „Ein Herr und ein Gott! Eine Taufe und ein Glaube! Ein Leib und ein Geist!" Eine Gemeinschaft bei aller Mannigfaltigkeit der Gaben und Grade! Im Gegensatze zu den heidnischen Mysterien und zur heidnischen Philosophie ist gerade dies der Triumph der christlichen Mysterien, daß Lebensanschauung und Lebenskräfte, Wahrheitsgut und Gnadengabe auf der schlichten Schale des Glaubens, allen erreichbar, sich darbieten oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zur allgemeinsten *Popularisierung* bestimmt sind. An alle Völker soll die Heilspredigt ergehen,[2] „auf den Dächern" sollen die Jünger verkündigen, was der Meister nur im engen Kreise, wie im Verborgenen, lehren wollte.[3] Weder einen Lehrpunkt, noch irgendeinen Ritus oder irgendein einzelnes Symbol gibt es in der Kirche, in irgendeiner

[1] Eph. 4, 4 ff.
[2] Matth. 28, 19.
[3] Matth. 10, 27 vgl. Luk. 12, 3.

kirchlichen Einrichtung, dessen Existenz oder dessen wahrer Sinn nicht der Kenntnis jedes Gläubigen, ja auch jedes Andersgläubigen zugänglich wäre!

Schon in der patristischen Zeit schien es geboten, gegenüber den Sonder-Anwandlungen einzelner Kirchenglieder, auf diesen Charakter des christlichen Glaubens hinzuweisen. Wir teilen eine solche Stelle mit, weil sie in gleicher Weise für alle Zeiten recht behält, gegenüber jeder Art von Selbstüberhebung der mystischen Frömmigkeit, wo immer sie gefunden werden mag. „Brüder!" sagt der hl. Gregor von Nazianz, „man könnte unserem Glauben kein größeres Unrecht antun als behaupten, daß er nur den Gelehrten, den rednerisch und logisch Geschulten gelte, während das gewöhnliche Volk kein Recht auf ihn habe, gleichwie Gold und Silber und was sonst als wertvoll gilt und mit Gier erstrebt wird, nur wenigen gehört. Gleich als ob Gott das Hohe, Erhabene, Vornehme lieb und wert halte, das aber, was gewöhnlich ist und über die Menge nicht hinausragt, verachten und verwerfen würde!" Aber im Gegenteil! Und nun gibt der Kirchenvater in schlichtester Weise die tiefste Begründung seines Standpunktes: „Nichts ist Gott so charakteristisch als Wohlwollen gegen alle, Wohltun für alle!" Deshalb hat auch Gott sein Reich nicht bloß für eine kleine Elite von Übermenschen, Übergeistern, Übergeistigen gestiftet!

Damit ist auch der zweite Punkt erledigt, der hier einschlägig 75
ist und zugleich eine Ergänzung zum vorausgehenden Kapitel bildet. Fragt man nämlich nach dem Lehrsystem der Mystik, so muß aus der bisherigen Darstellung gefolgert werden, daß die christliche Mystik keine anderen Dogmen kennt als diejenigen, welche die Kirche selber kennt. Es besteht kein Mehr und besteht kein Weniger. Angefangen von den einfachsten Wahrheiten bis hinauf zu den erhabensten Geheimnissen ist alles allgemeines christliches Lehrgut, tiefgründig genug für die tiefsten und doch zugänglich genug für die einfachsten Gläubigen. Für alle liegt ja im Glauben der Anfang, das Fundament, die Wurzel aller Rechtfertigung und Heiligung,[1] und wie die Tugend des Glaubens fortbesteht für den ganzen Fortgang des vom Schauen noch fernen Erdenlebens, so

[1] Tridentinum, sess. VI, cap. 8, unter Hinweis auf Hebr. 11, 6.

behalten auch die Motive des Glaubens ihre Kraft. Und für alle bleibt die Glaubensregel in Geltung, nicht etwa nur in der Weise einer Schranke, zur Verhütung des Irrtums, sondern auch nach der positiven Seite als Hinweis auf die frisch fortsprudelnden Quellen, die der mystischen Kontemplation in den übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten sich eröffnet haben, während das Verlassen dieser Quellen eine Verarmung des inneren Lebens, ein subjektiv-willkürliches Spekulieren und Phantasieren im Gefolge hat.

Nichtsdestoweniger kann in gewissem Sinne von einem Lehrsystem der Mystik oder auch von Lehrsystemen der Mystiker gesprochen werden, insofern nämlich einzelne Grundlehren in der Mystik mehr in den Vordergrund treten und eine ganz spezifisch nuancierte Betonung finden, genau so, wie das mystische Lebensideal notwendigerweise mit dem christlichen Lebensideal vollauf harmonieren muß und wie dennoch dieses christliche Lebensideal in der Mystik in ganz bestimmter hellstrahlender Ausprägung uns entgegentritt.

Es kommt nämlich der Zug nach Einheit, der die ganze Mystik durchlebt, weil jedes Nachinnengehen, jedes Nachobensteigen ein Wachsen, ein Festigen, zugleich aber auch ein vollkommeneres Einswerden mit sich bringt, — es kommt dieser Zug zu gleicher Zeit auf dem Gebiete der Lebensführung und auf dem Gebiete der Weltanschauung zur Geltung. Und in letzter Hinsicht führt er naturgemäß zur ausgesprochensten Betonung der Gottesidee als des innersten Lebensgesetzes, als des Einheitspunktes alles Seins, aller Wahrheit, in dem Sinne, daß ebenso bestimmt die Transszendenz des göttlichen Wesens gewahrt bleibt, als die Immanenz Gottes lebendig umfaßt wird. Um das Leben, um die Welt, um sich selbst zu verstehen, blickt die Seele hinauf zu dem Lichte, „zu welchem es keinen Zutritt gibt",[1] zu der Vollkommenheit, die alles Vollkommenen Urbild und Urheberin ist, zum Allerhöchsten, der von keiner Begrenzung weiß, aber allem Seienden das Maß bestimmt, der gut ist und doch über alle Eigenschaft, schön und doch ohne Gestalt, — ewiges Licht, höchste Seligkeit, Kraft, Fülle, Unsterblichkeit und was je eine gläubig-glühende Sprache an Worten versuchen kann, um denjenigen auszudrücken,

[1] 1. Tim. 6, 16.

den keine Sprache erreicht.[1] „Sich kennen, Gott kennen" ist alle Weisheit; „darin liegt mein ganzes Geheimnis", sagte Angela von Foligno.[2] Das ganze Heil liegt nach ihr in einem doppelten Abgrunde: im Abgrunde der göttlichen Unendlichkeit und Erhabenheit, und im Abgrunde der menschlichen Nichtigkeit. Indessen gibt es auch von den Geschöpfen her, von jeder Provinz des Universums aus offene Wege, die zum Gottesgedanken, zur Gottesliebe zurückführen, — weil alles, was da ist und lebt, von Gott ausgegangen ist.

Das sind Grundgedanken der mystischen Frömmigkeit, das sind 76
auch die leitenden Gedanken, die aus der eigenartigen Hierarchienmystik der Areopagitika hervorleuchten.[3]

„Gottes Güte strömt in allen Dingen und wird das Band, das sie unter sich und mit ihm eint. Aber mitnichten gibt dabei die Gottheit ihr Wesen preis; vielmehr, wie eine Stimme von vielen gehört, ein Licht von vielen gesehen wird, beide aber, sich mitteilend, sich nicht verlieren, so ergießt sich die göttliche Güte in alle Dinge, ihnen Anteil gebend, und verbleibt doch in ihrer ewigen, unerschöpflichen Einheit und Fülle."

Jedes Wesen hat aber seinerseits die Segensgaben durch sich hindurchzuleiten, den unter ihm stehenden Seinsstufen zuzuleiten, sie reinigend und erleuchtend, weihend und vervollkommnend; auf dieselbe Weise erfährt es selber diese erleuchtende, erhebende Einwirkung seitens der über ihm stehenden Wesen, seien es irdische Wesen oder Glieder des Engelreiches. Auf dieser Zusammenwirkung „diskreter, individualisierter und doch durch die bindenden Segensgewalten zusammengeschlossener Wesen"[4] beruht die heilige Hierarchie.

„Wer Hierarchie sagt, zeigt damit eine heilige Ordnung an, das Abbild der Vollkommenheit des göttlichen Waltens, sich aufbauend in gottgesetzten Abstufungen und Erkenntnisgraden, fromm

[1] Vgl. z. B. St. Bernhard, Liber de consideratione V, 11; Lessius, De nominibus Dei.

[2] Zitiert nach Bonniot, Wunder und Scheinwunder, deutsche Ausg. 1889, S. 355.

[3] Coel. hier. III, 1; De div. nom. VIII, 7.

[4] O. Willmann, a. a. O. Bd. 2, S. 214 vgl. 59 f.

auswirkend die Geheimnisse der jedem angemessenen Erleuchtung, sich in entsprechender Weise angleichend ihrem Ursprung." [1]

Wenn diese Worte noch ein neues Licht fallen lassen auf eine innerste Seite der Kirchlichkeit, so erweisen sie auch insbesondere, daß die Mystik inbezug auf die theozentrische Erfassung des Lehrgutes in allweg dem Geiste der Kirche entspricht. Die ganze Glaubenslehre ist eben Gotteslehre, „Theologie". Dreieinigkeit und Menschwerdung des Logos, Engelschöpfung und Engelausstattung, Schöpfung der Menschheit und deren Rettung nach dem Falle durch Verheißung und Sendung des Erlösers, göttliche Gnadenordnung in der Kirche und Sanktion des göttlichen Waltens im Weltgerichte, der Menschen Suchen und Gottes Führung, zeitliches Entfalten der Menschheitsgeschichte und überzeitliches Endziel — die Mystik läßt zuletzt alles zusammenklingen in einen einzigen, Erde und Himmel durchschallenden Ruf „Immanuel!" — Gott über uns und doch Gott mit uns und Gott in uns, Gott über alle und über alles und doch „Gott alles in allem"! [2]

IV. Kapitel.

Das Lebensideal der Mystik.

§ 14. Die religiöse Fundierung und Information des ganzen Lebensgebietes.

77 Hoch über den Niederungen, in denen die Räder rollen und die Hämmer dröhnen, fern von dem rauschenden Strome des kleinen und des großen Alltagslebens, in stillen, weltfremden Asylen voll Ruhe und Frieden — dort pflegt man die Wohnungen der Mystiker zu suchen. Dort leben sie, glaubt man, still und selig in sich, in ihrem Gott. Und man belauscht sie, wie sie dort etwa zu ihrem Herrn und Gott hinaufrufen: „Dich allein will ich loben und lieben und betrachten, solange ich in der Stätte dieses Pilgerlebens weile. Mit meinem Gemüte durcheile ich die Himmel, mit meinem Sehnen weile ich bei dir, indes mein Leib noch zurückgehalten wird

[1] Coel. hier., l. c.
[2] 1. Kor. 15, 28.

im Tal der Tränen. Mein Herz kennt keine andere Süßigkeit, als von dir reden, von dir hören. Da glüht das Herz, frohlockt das Gemüt; frisch grünt das Gedächtnis auf, und es leuchtet das Verständnis, und mit sehnender Minne hebt sich die ganze Seele zu den unsichtbaren Dingen in unsagbarer Süßigkeit." [1] Und es wird der Seele die Antwort Gottes in vielen Weisen und doch in einem Sinne: „Ja, ich bin das lautere Gut. Wem da in dieser Zeit von mir ein einziges Tröpflein wird, dem wird alle Freude und Lust der Welt zu einer Bitterkeit, und alles Gut wie alle Ehre wird ihm ein Unwert. Denn meine süße Minne hat sie umgeben und hinauf- und hineingeführt in das einige Eins, von dem sie gekommen sind." [2]

Allein es wäre ein Mißverständnis, zu glauben, daß das ganze Bild des Mystikers aus diesen Zügen der Abgezogenheit und Sammlung, der innerlichen Vertiefung und Beschaulichkeit sich zusammensetze. Wenigstens wäre dies nicht das Bild des echten Mystikers. Jede Mystik — wir haben dies teilweise schon erwiesen, teilweise noch zu erweisen — ist einseitig, „wenn sie sich gegen die Vermittlungen des Wissens (als solchen), des logischen Gedankens und der Wissenschaft, wie des praktischen Handelns exklusiv verhält oder an deren Stelle treten will, wenn sie in ihrer unmittelbaren Sphäre höchste Spekulation und absolute Praxis zugleich zu sein beansprucht und, anstatt sich positiv und aufschließend zu der reichen Gliederung des Wissens und des sittlichen Tuns zu verhalten, diesen Inhalt in ihre dunklen Tiefen herunterziehen und für sich allein die Totalität des geistigen Lebens sein will." [3]

Um einstweilen das Mißverständnis aufzuklären, daß auch die kirchliche Mystik dieser Einseitigkeit sich schuldig gemacht habe, sei nur mit einem Worte auf jene Vertreter der Mystik aufmerksam gemacht, welche von der Kirche als Heilige verehrt werden, große, echte Vollpersönlichkeiten, zu welchen auch die moderne Welt mit Ehrfurcht emporzuschauen nicht umhin kann. Wer sich die Mühe nicht geben will, in den Folianten der Bollandisten über einen

[1] Denifle, Das geistliche Leben, 2. Aufl., S. 392; Traktat eines unbekannten deutschen Mystikers, bei Greith, a. a. O., S. 166.

[2] H. Suso im Büchlein der Weisheit, Denifles Ausgabe (1888), S. 347.

[3] Noack, Christliche Mystik I, 17 f.

oder den anderen aus diesen Helden-Legionen näherhin die Quellen zu befragen, kann doch leicht einen Band des Breviarium Romanum einsehen und prüfen, ob er nicht unter der Zahl derer, die im beschaulichen Gebete, in außerordentlichen mystischen Gaben hervorragend sind, Ideale des wissenschaftlichen Strebens, literarische Größen, administrative Talente, soziale Apostel, Charaktere von vorbildlicher Tatkraft und Initiative, Kirchen- und Landesfürsten, Jugendlehrer und Volkserzieher findet. Oder — um in Kürze noch einen zweiten Weg zu zeigen, der zur vorläufigen Aufklärung jenes Mißverständnisses führen kann — man erinnere sich für einen Augenblick an die Stellung, welche der eucharistischen Kommunion im christlich-mystischen Leben zukommt. Gewiß ist die heilige Kommunion der eigentliche Mittelpunkt der höchsten Gottinnigkeit. Und ohne Zweifel legt der Genuß der Himmelsspeise den Verzicht nahe auf die trügerische Speise ungeordneter, niederer Erdenlust. Aber hat die Eucharistie dem Erdenwanderer weiter nichts zu sagen? Fordert nicht die Hingabe Gottes an den Menschen als Antwort die Hingabe des Menschen an Gott? Bedeutet nicht die Entgegennahme der Opfergabe des hehren Leibes Christi mit seinen Gnaden auch die Übernahme des Opfergeistes Christi mit seinen Pflichten?[1] Dieser Opfergeist aber steht im Dienste des himmlischen Vaters und im Dienste der Menschen, er umfaßt, wie das Entsagen, so das Ertragen, wie die Leidenswilligkeit, so die Bereitheit zum „wirkenden", zum tätigen Leben!

Man verkennt es zu oft, daß das mystische Leben gerade deshalb in einer so hervorragenden Weise fruchtbringend nach der Seite des äußeren Wirkens ist, weil es im religösen Innenleben die unerschütterliche Norm, die bestimmende Form allen Strebens gefunden und weil es in heißen Kämpfen einer wahren Aszese zur Höhe des sittlichen Ideals sich emporgerungen.

78 Jedenfalls wandelt der Mystiker in den Fußspuren Christi, wenn er in treuer Sorgfalt und mit einer gewissen Freigebigkeit das Gebetsleben pflegt, wenn er früh morgens sich erhebt, um an stillem Orte betend das Tagewerk Gott zu weihen,[2] wenn er zuweilen das Volk verläßt, um auf dem Berge allein zu sein und zu beten,[3] wenn er in stiller Nachtzeit Stunden der Andacht feiert.[4]

[1] Vgl. unten, n. 85, am Schlusse. [2] Vgl. Mark. 1, 35.
[3] Matth. 14, 23. [4] Luk. 6, 12.

Wer aber das mystische Leben, wie es sich innerhalb der Kirche geschichtlich entfaltet hat, näher betrachtet in seiner Mannigfaltigkeit, in seinem Stufengang, in seinen Vollendungsstadien, wird erkennen, daß es sich hier um ganz andere Dinge handelt, als um ein Haschen nach geistiger Süßigkeit, um weiche Gefühlsandacht, um mattherzige Scheu vor den Aufgaben der Weltarbeit, um irgendeinen gröberen oder feineren Selbstdienst, der sich unter dem Schein eines religiösen Tuns zu verbergen sucht. „Darin liegt es nicht, daß wir süße Worte, geistliche Gebärden und großen Schein von Heiligkeit und tugendreichem Leben haben, und daß unser Name fernhin und immer weiter getragen werde, und daß wir von geistlichen Leuten und Gottesfreunden sehr geliebt seien und von Gott also verwöhnt und so zart erzogen, daß uns dünkt, Gott habe alle Kreaturen vergessen, außer nur uns allein, und daß wir wähnen, daß uns das, was wir von Gott begehren, sofort zuteil werde. Dies ist alles nicht, was Gott von uns fordert; es geht alles anders zu." [1]

Kein anderer als der große Herold der religiösen Innerlichkeit, Johann Tauler, hat in solcher Weise die wahre Religiosität gedeutet als Gottbezogenheit des ganzen Menschen, als religiöse Fundierung allen Tun und Handelns.

Ich erinnere an eine der bekanntesten unter Taulers Predigten, an die Predigt für den zehnten Sonntag nach Dreifaltigkeit. Der Text konnte für Tauler eine wahre Einladung sein, vor seinem auserlesenen Zuhörerkreis zu sprechen von den Höhen der Paulinischen Mystik. Es war eine Perikope aus jenem Quellbezirk mystischer Fragen und Antworten, aus dem zwölften Kapitel des ersten Sendschreibens an die Korinther. Da lesen wir von Heilungsgabe und Prophetie und Herzenskunde und Sprachencharisma und anderen hohen Gnaden. Rasch geht Tauler darüber mit der Bemerkung hinweg: „Vorzeiten wirkte der Hl. Geist gar große wunderbare Dinge in seinen Freunden zur Bewährung des Glaubens; dieser Weisen ist nun keine Not mehr." Aber, an den sechsten Vers anknüpfend,[2] weiß der sinnige Straßburger Mystiker aus dem Geiste des hl. Paulus heraus in den verschiedenen Pflichtenkreisen jene Einheit der Lebensaufgaben nachzuweisen,

[1] Denifle, l. c., S. 420; Belege, S. 503.

[2] „Divisiones operationum sunt, idem vero Deus."

die ersprießt aus dem Gottesgedanken und aus dem Gottesgehorsam, aus der Gottesliebe und aus der Nächstenliebe. Wir sind eben dazu geboren, daß wir all unseren Sinn daran legen, Gott zu erkennen, ihn über alle Dinge zu minnen und an ihn zu denken, wie auch er unser nimmer vergißt, und daß wir, was immer wir tun, um seinetwillen tun. Das höchste Tun, auch geistiges und geistliches Tun kann banausisch werden, wenn die Gesinnung nicht in die Höhe geht, — und, was banausisch scheint, kann von innen aus die Adelswürde eines idealen Arbeitens, eines heiligen Gottesdienstes empfangen. „Es ist nirgends ein so kleines Werk, es kommt alles von Gott, und es ist sonderliche Gnade, und das soll ein jeder für den anderen tun, der es nicht so wohl kann!" „Wäre ich nicht ein Priester, ich nähme es für ein großes Ding, daß ich Schuhe machen könnte, und wollte auch gern mein Brot mit meinen Händen verdienen." „Ein jegliches soll sein Amt tun, das ihm Gott zugefügt, wie grob das sein mag und das ein anderes nicht leicht tun kann. Auch unsere Schwestern sollen eine jegliche ihr Amt tun: die einen können minniglich singen, die sollen ihre Psalmen lesen, und dies kommt alles vom Geiste Gottes." „Ich weiß einen hohen Freund Gottes, der ist alle seine Tage ein Ackersmann gewesen, mehr denn vierzig Jahre und ist es noch. Der fragte einst unseren Herrn, ob er das übergeben sollte und in die Kirche sitzen gehen. Da sprach der Herr: Nein, er soll sein Brot mit seinem Schweiß gewinnen und verdienen, seinem edlen, treuen Blut zu Ehren." [1]

Hier ist so gewiß Christengeist, als Christi Geist hier ist. So einfach Taulers Stimme klingt, es spricht hohe Weisheit aus ihr und ein so tiefer Begriff der Religion, daß er nur auf dem Boden des Christentums, durch das Licht und durch die Gnade Christi, Verwirklichung gefunden. Der Mensch ist eben allzuleicht versucht, das religiöse Leben zu isolieren, nur in einzelnen Radien und Segmenten es zu suchen, vielleicht gar in der Peripherie seines inneren Lebens, um nicht zu sagen in der Peripherie äußeren Tuns. Auf was immer alsdann der Mensch sich stützen mag, wenn er die Blätter für die Früchte, die Schale für den Kern nimmt — auf Christus kann er sich nicht stützen. Christi Religionsbegriff ist

[1] Bei Hamberger II, S. 196 ff.

untrennbar von seinem Bekenntnisse: „Dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich den Willen meines Vaters tue!“ [1] und von seinem Gebete: „Vater im Himmel, es geschehe dein Wille! Verherrlicht sei dein Name! Dein Reich komme!“ Das ist das religiöse Programm der neuen Menschheit!

Das will nicht sagen, daß die Psalmen ersterben sollen, in 79
welchen wir laut und still dem Ewigen Lob und Dank und Liebe singen, oder daß die Bitten verstummen müssen, in denen wir, Christus dem Herrn folgend, ein „Gib uns und vergib uns!“, ein „Hilf uns, Erlöse uns!“ zum Himmel senden. Es will nicht sagen, daß die religiöse Andacht weniger Recht habe als die Frühlingskinder, die in Knospe und Blatt und Zweig und Krone, in Form und Farbe und Duft der inneren Lebensfrische und der Sonnenkraft Zeugnis geben, noch auch will es sagen, daß die Früchte ohne Äste, die Trauben ohne Reben reifen. Es will nicht sagen, daß die Dörfer und die Städte nicht auch fürderhin Leuchttürme sollten emporsteigen lassen aus den Fundamenten der Gotteshäuser mitten im Gewoge der Menschengezelte, daß die Werktage nicht mehr rufen dürften nach den Sonn- und Festtagen der Seele, nach Tagen neuer Stählung gegen neue Härten des Lebens, nach Tagen neuer Kühlung vor neuer Schwüle des Wirkens, des Kämpfens, des Leidens.

Genau dort, wo Tauler seine Lebensauffassung entwickelt, mahnt er auch, immer wieder „einen inneren Einblick zu nehmen mit Gott zugekehrtem Gemüte“.[2] Wir haben schon gesehen, daß er auch hierin nur als Schüler des höchsten Meisters spricht, und wir werden noch eigens, und kaum ohne Freude, der Einzelentfaltung dieser „Gott zugekehrten“ Gebetswelt unser Auge zuwenden. Hier aber galt es hervorzuheben, daß nach der Anschauung der christlichen Mystik das erste dies ist, daß mit aller Klarheit und Sicherheit und mit einer bis ins Kleinste reichenden Konsequenz der ganze, weite, tiefe, hohe Bau des Lebens und Wirkens aufgerichtet werde auf den Fundamenten des Glaubens an Gott, der Hingabe an Gott, des Vertrauens auf Gott, des Gehorsams gegen Gott, der unserer Seele Ursprung und Endziel, unseres ganzen Daseins Herr und Vater ist.

[1] Joh. 6, 38.

[2] In der gleichen Predigt über 1. Kor. 12, 6, a. a. O., S. 198, 199, 200.

§ 15. Das ethisch-aszetische Streben der Mystiker.

So wird die Religion zum Lebenshauch, der jedes Glied und jede Ader durchdringt, nicht um die Mannigfaltigkeit der äußeren Verhältnisse und Tätigkeiten aufzuheben, sondern um sie alle im höheren und letzten Ziele und im innersten Geiste zu einigen, zu erheben, zu verklären, zu weihen. Gerade in dieser Überzeugung, daß die religiöse Lebensweihe eine Pflicht und zwar die erste Pflicht sei, liegt für den Mystiker der stärkste und stetigste Anlaß zum Streben nach sittlicher Vollendung. Erhoben durch den vertraulichen Herzensverkehr mit Gott, geschult durch die Betrachtung und Beherzigung göttlicher Dinge, gewinnt der Mystiker ein Adlerauge, das lichtempfänglich und scharfempfindend, das fähig ist, auch die kleinen Linien auf den Bahnen der sittlichen Welt zu unterscheiden, das geübt ist für die Empfindung des Sittlich-Schönen, des Edlen, des Heldenhaften. Das gibt Sinn und Mut zur erleuchteten, unermüdeten Persönlichkeitspflege oder, was zuletzt dasselbe besagt, zur wahren christlichen Aszese, zum Streben und Üben, Versuchen und Beharren, Entsagen und Ertragen, zum Ringen um das Gute, zum Kampfe gegen das Böse.

Auch hier scheiden sich ja wahre und falsche Mystik. Während eine falsche Mystik zum Quietismus sich erniedrigt und bis zum Abgrunde des Antinomismus hinabgleitet, das Böse leugnend, um es zuzulassen, ist die wahre Mystik zu allen Zeiten ein Protest gewesen gegen jede sittliche Feigheit und Schlaffheit, gegen jede Halbheit und selbstgenügsame Mittelmäßigkeit.

Dieses ethische Moment im mystischen Leben, dieses Gesetz der sittlichen Energie als ein Grundzug des mystischen Lebensideals ist schon ausgesprochen in der seit den Zeiten der Väter mehr und mehr ausgestalteten und allmählich allgemein gewordenen Trias aszetisch-mystischer Stufen, wie sie z. B. bei Suso und in der „deutschen Theologie" in die kurze Form gebracht sind: „Entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo, überbildet in der Gottheit." In der letztgenannten Quelle finden wir folgende Fassung dieser sonst als Via purgativa, Via illuminativa, Via unitiva bekannten Stufen.

„Drei Wege gibt es, die den Menschen führen und bringen zu rechter Vollkommenheit, zu der alle berufen und geladen sind:

entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in der Gottheit, das ist: zum ersten die Reinigung, zum anderen Male die Erleuchtung, zum dritten Male die Vereinigung.

Die Reinigung gehört dem anfangenden oder dem büßenden Menschen zu und geschieht in dreierlei Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Buße.

Die Erleuchtung gehört dem zunehmenden Menschen an und geschieht in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugenden und guter Werke, in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit.

Die Vereinigung betrifft den vollkommenen Menschen und geschieht in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Minne und in Beschauung Gottes, des Schöpfers aller Dinge." [1]

Sofort erhellt aus dieser Stelle, wie die Stufenreihe selbst 81
eine mächtige Herausforderung zum sittlichen Vorwärtsstreben und eine Warnung vor Stillstand und Rückgang bedeutet, weil bereits mit dem ersten Schritte auf der Via purgativa die Perspektive auf die höchste Stufe der Einigung sich öffnet. In gleicher Weise erhellt diese Tendenz zum Ideal als Grundzug des ganzen mystischen Lebens aus der zentralen Stellung, welche in der Dreireihe das „Gebildet werden mit Christus" einnimmt. Es ist schon gesagt worden, daß die Ausführungen der Mystiker über das Verhältnis zu Christus, über das „Leben in Christus",[2] über „die inwendige Ankunft Christi",[3] durchaus nicht völlig aufgehen in der Nachahmung Christi. Aber immer wieder tritt das Ethische dieses unseres Verhältnisses zu Christus, das „Gestaltet werden nach Christus" in der Weise hervor, daß hierin eine Besiegelung und eine Verkürzung des Läuterungs-, Heiligungs-, Einigungsstrebens und wiederum eine Zusammenfassung der Einzelstufen erkannt wird. Sobald die Nachfolge Jesu als gemeinsame Aufgabe aller Stufen des mystischen Lebens erklärt wird, ist der Gefahr vorgebeugt, daß diese Stufen als getrennte Terrassen aufgefaßt werden, als ob etwa die Läuterung von Unvollkommenheiten mit dem Durchschreiten der Anfangsstufe ein für allemal abgeschlossen

[1] Kap. 14; Pfeiffers Ausgabe, 2. Aufl., 1855, S. 50.

[2] Vgl. Nikolaus Kabasilas, Migne P. g. 150, 493 ff.

[3] So Ruysbroek; vgl. Helfferich, Christliche Mystik (1842) I, 101.

wäre, oder als ob die Freuden der Gotteinigung nicht auch in gewissem Grade beim Beginnen und beim ersten Fortschreiten der Seele zuteil werden könnten.[1] Es bestehen eben auch insofern Gradunterschiede im geistlichen Leben, aber nicht geschiedene Provinzen.

Endlich ist mit der zentralen Stellung der „Conformatio cum Christo" auf die entschiedenste Weise das Vorurteil widerlegt, als ob es sich bei der Via purgativa etwa nur um Buße für grobe Sünden handle. Alle Christen, am meisten aber die wahren Freunde Christi begehen den Advent, die Quadragesima der Via purgativa. Es handelt sich auch bei dieser aszetischen Vorschule des mystischen Lebens nicht bloß um grobe körperliche Bußübungen oder überhaupt um eine einseitig negative Aszese. Die Aszese ist in erster Linie Geistes- und Willensschulung, nicht körperliche Härte, und sie ist auch im Bereiche des geistlichen Lebens wesentlich „Übung" und Entfaltung der Kräfte nach der positiven Seite. Freilich ist es der Aszese unentbehrlich, daß sie einschränkend, abbrechend sei, also „Abtötung", „Selbstverleugnung" auf dem körperlichen und geistigen Gebiete, weil die Steine und die Dornen des Selbstischen, des Ungeordneten müssen ausgerottet werden, wenn die Saatkörner des höheren Lebens Wurzel fassen und zum Gedeihen kommen sollen. Die Erfahrung bezeugt dies, und die dogmatische Lehre von den Folgen der Erbsünde gibt die Beleuchtung und Begründung.

82 Dabei bleibt es wahr, daß im Leben einzelner Mystiker die körperliche Kasteiung eine Betonung fand, welche Anlaß zu falscher Auffassung geben kann, am meisten für solche, die selbst am Äußeren haften. So haben bei Heinrich Suso die äußeren Bußübungen eine unerhörte Höhe und Härte angenommen, und zwar unerhört nicht bloß für unser Empfinden, sondern auch für eine Zeit, die mehr als die unsrige an körperliche Strenge gewohnt war. Übrigens braucht man auch hier nur einige Sorgfalt anzuwenden, um da nicht vorschnell abzuurteilen, wo eine Zustimmung unmöglich, eine gerechte Würdigung aber tunlich ist. Man würde den naturinnigen, den zarten, edlen, erleuchteten Suso, den Fra Angelico unter den Mystikern, in dieser Epoche seines Lebens nicht wieder-

[1] Vgl. Philippus a S. Trinitate, Theol. myst., Prologus.

erkennen, wenn er nicht selbst Licht auf diese Entwicklungsstufe fallen ließe.

Wir entnehmen unseren Bericht dem Leben Susos, „von ihm selbst geschrieben", vom siebzehnten Kapitel angefangen (Diepenbrocks Ausgabe, S. 27—38; vgl. dazu 38 ff.).

Eine unbrauchbar gewordene Türe ward ihm zum Ruhebett. Die legte er in die Bettstatt seiner Zelle. Er hatte eine gar dünne kleine Matte aus Stroh gemacht, die nur bis an die Kniee reichte. Unter sein Haupt legte er als Kissen ein Säcklein, gefüllt mit Erbsenstroh, und darauf ein kleines Kisselein. Ein Bettgewand hatte er nicht; wie er des Tages ging, lag er auch des Nachts, nur daß er die Schuhe abnahm und einen dicken Mantel um sich tat. Im Winter geschah ihm von Frost gar weh. Aber nicht minder war sein Lager jämmerlich zu anderen Jahreszeiten. Denn die harte Türe war ihm doch zu sanft erschienen. So ließ er sich denn ein Unterkleid machen, darinnen Riemen waren, und in die Riemen waren eingeschlagen anderthalbhundert Messingnägel, dem Leibe zugekehrt; das trug er des Nachts wie einen Gürtel um die Hüften, wohl sechzehn Jahre. Dazu verfertigte er sich selbst ein hölzern Kreuz und schlug hinein dreißig eiserne Nägel und spannte es auf seinen bloßen Rücken und trug es Tag und Nacht stetiglich acht Jahre, dem gekreuzigten Herrn zu Lob. Und da seine zarte Natur erschrak, mehrte er die Härte in mancherlei neuer Weise.

Viele Zeit war es, daß er im Sommer und im Winter nur einmal im Tage aß und nicht allein fastete ohne Fleisch, sondern auch ohne Fische und ohne Eier. Viele Zeit trank er gar keinen Wein, denn allein am heiligen Ostertag; dem hohen Tag tat er dies zu Ehren. Aber auch des Wassers gönnte er sich oft gar wenig. Etwann ging er vorbei in brennendem Durste am Brunnen mit dem sprudelnden Wasser im Klosterhofe oder er blickte auf den Rhein hinaus oder hinauf zum Bodensee und sprach etwann aus tiefem, innerem Grunde: O weh, daß mir der breite Bodensee so nahe ist und der lautere Rhein um mich fließet und mir doch ein Trunk Wasser so teuer ist. Einst war ihm da, daß der Herr innerlich ihm antwortete: Alle kühlen Brunnen des Erdreiches waren mein eigen, da ich einst auf Erdreich war; denn ich habe sie allesamt und alle Dinge erschaffen und geordnet. Aber ich stand durstig und in sterbender Not mit wenig Galle und Essig; darum sollst du dich auch geduldiglich halten in Abbruch und Not, willst du mein Nachfolger sein.

Aber Suso hörte auch zu anderer Zeit eine andere Sprache. Gleichwie es von St. Bernhard und anderen berichtet ist, daß sie — obschon sie selber oder besser weil sie selber in der körperlichen Aszese zu weit gegangen waren — mit großem Nachdrucke das Unvorbildliche solcher Beispiele und die sekundäre Bedeutung solcher Aszese betonten, so lesen wir auch Ähnliches bei Heinrich Suso. Da nämlich, wie er uns erzählt, derlei äußere Übungen an sein Leben gingen, wurden sie ihm von Gott abgesprochen. Des ward seine vermühete Natur so froh, daß er weinte vor

Freude, so er hinterher überdachte, was er härtiglich erlitten hatte. Nach kurzen Wochen aber, da er in seinem Betstuhle über das Wort nachdachte: „Ein Kriegsdienst ist des Menschen Leben auf Erden" (Job 7, 1), deuchte ihm, wie ein gar holder Jüngling auf ihn zukam und zwei schöne Ritterschuhe ihm brachte und all die anderen Kleider, welche Ritter zu tragen pflegten, und wie er ihm diese Gewänder anlegte und sagte: „Knecht bist du bisher gewesen! Jetzt sollst du Ritter sein." Und es ward ihm bedeutet, daß nun mancherlei anderes Mühen ihm bevorstehe, darunter zumal Verlust der Ehre und Verzicht auf inneren Trost. Wer die geistliche Ritterschaft will führen, dem soll viel mehr großen Gedränges begegnen, denn je zuvor den Helden, von deren kecker Ritterschaft die Welt pflegt zu singen und zu sagen.

Die körperliche Aszese Susos, so strenge sie war, hatte nichts Manichäisches. Nicht weil er die Körperlichkeit als etwas in sich Schlechtes, Unberechtigtes erachtete, sondern weil er das Überwuchern derselben verhüten wollte,[1] wie er zum Beginne des siebzehnten Kapitels sagt, weil er alles brechen wollte, was den freien Aufschwung der Seele hemmen könnte, deshalb unternahm er diesen harten Kampf. Und, wie er wieder selbst bezeugt, gerade die schwersten Opfer, die er sich auferlegte, waren von dem Gedanken getragen, mit dem gekreuzigten Heiland sich zu verähnlichen.[2] Nicht Zweck und Ziel, sondern Weg und Mittel zum sittlichen Ideal sah er in der körperlichen Härte. Die Überschreitungen aber, die er hierbei beging, waren eben ein Durchgangspunkt, nicht der Schlußpunkt seines sittlichen Reifens.

Von welchem Geiste die äußere Bußstrenge der wahren Mystiker getragen war, zeigt auch Mechtild von Magdeburg: „Da ich zum geistlichen Leben kam und von der Welt Urlaub nahm, da sah ich meinen Leib an. Er war gegen meine Seele angetan mit Waffen und mit großer Fülle starker Macht und mit vollkommener Natur und Kraft. Da sah ich wohl, er hege gegen mich Feindschaft,

[1] Vgl. Taulers erste Predigt auf den Sonntag in der Dreikönigs-Oktav, bei Hamberger (1864), I, 137 f. (im offenbaren Anschluß an einen Gedanken Gregors d. Gr., hom. 32 in Ev.).

[2] Vgl. etwa aus der patristischen Mystik Makarius, 27. Homilie, n. 1 und 2. Für die Würdigung der körperlichen Strenge Susos ist lichtvoll das Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 12, gegen das Ende. Weitere Stellen bei K. Bihlmeyer, H. Seuse, 1907, S. 78* ff. Besonders wichtig ist, daß Suso selbst der Schwester Elsbeth die strengen Kasteiungen untersagt und daß er überhaupt gerade auch inbezug auf diesen Teil der Aszese sich als klugen geistlichen Berater erwies. Bihlmeyer, l. c., S. 79*.

und sah, sollte ich dem ewigen Tode entgehen, so müßte ich mich niederschlagen; da müßte es an ein Streiten gehen. Auch sah ich meines Herzens Waffen an. Das war mir Christi Leiden und sein Tod. Damit wehrte ich mich in meiner Not. Doch mußte ich stets in großen Angsten stehen und mußte gegen meine Feinde Fechterschläge führen, auf meinen Leib, mit Seufzen, Weinen, Beichten, Fasten, Wachen, mit Betrachten, Rutenstreichen und stetem Gebet. Mit diesen Waffen meiner Seele habe ich den Leib so kräftig überwunden, daß während zwanzig Jahre diese ganze Zeit ich nie erkrankte, außer an Reue und Leid, dann von guter Begierde und geistlicher Arbeit." [1]

Ausführlich ist in den „Offenbarungen" der hl. Brigitta von Schweden die Rede von den Werken der äußeren Aszese. Sie will nicht sagen, daß es garnichts Außerordentliches hierin geben dürfe, aber sie stellt als Regel auf, daß jedes Übermaß zu meiden sei, schon deshalb, weil sonst die Sinne und Kräfte zu schnell abnähmen und es dann unmöglich würde, Gott nach Gebühr zu dienen; außerdem würden dann Weltleute leicht vom religiösen Leben abgeschreckt; und schließlich bleibe Demut und Gehorsam besser als äußere Abtötung! [2] Wir finden darum bei ihr folgendes Gebet vor Tisch: „O Herr Gott, wenn du (wie du könntest) wolltest, daß ich ohne Speise bestände, würde ich dich darum bitten. Nun aber, weil du mir befiehlst, bescheidentlich Speise zu nehmen, bitte ich dich, gewähre mir Enthaltsamkeit in den Speisen, damit ich durch deine Gnade essen möge nach den Bedürfnissen der Natur, nicht, wie meines Fleisches Begierde verlangt." [3]

Auf diese letztere Mahnung zur Maßhaltung kommen die Mystiker häufig zurück. David von Augsburg meint: „Der geistliche Mensch soll nur mit Sparsamkeit Gebrauch machen von Speise und Gewandung, Wohnungseinrichtung und anderem dergleichen. Denn die Welt ist ein Lehensherr, der ziemlich viel Mühe aufzuladen pflegt. Wer etwas besitzt, trachtet mit Sorgen und Ängsten, Mühen und Neiden, es zu erhalten oder zu vermehren. Und doch ist es kaum der Mühe wert: man pflückt eine Schlehe zum Genusse und wird dabei von vier Mühe-Dornen gestochen. Daß der Mensch

[1] Fließendes Licht IV, 2, bei Michael l. c. III, 189.
[2] Revel. l. IV, c. 80.
[3] Ibid. IV, c. 94.

trotzdem bei diesem kleinen Genusse sich wohlfühlt, kommt daher, daß er höhere Lust nicht kennt: wer niemals noch Honig gekostet, dem schmecken Holzbirnen süß." [1]

Bei der Hinneigung des Menschen zum flüchtigen Sinnengenusse, zum eitlen Weltdienst sind solche Mahnungen wohl begründet. Doch unterlassen die Mystiker, wie erwähnt, durchaus nicht, vor dem gegenteiligen Extrem zu warnen.

Die hl. Brigitta möge nochmals hierfür Zeugnis geben. Sie berichtet uns, wie sie hierüber näheren Unterricht vom Herrn empfing: Maria, Johannes, Magdalena behandelten die Seele als den Herrn, den Leib als Knecht. „Sie verachteten den Leib nicht und gaben ihm nicht Gift statt der Speise, noch Dornen statt des Kleides, legten sich auch nicht auf einen Ameisenhaufen, sondern hielten eine mäßige Labung zu meiner Ehre und zum Nutzen der Seele, hatten auch ein Kleid, nicht zur Hoffart, sondern zur Bedeckung, und pflegten des Schlafes, um auszuruhen, und hatten das Bett zur Erleichterung." Hätten sie gewußt, so fährt der Herr fort, daß ich es wollte, so wären sie auch vor dem Allerbittersten nicht zurückgeschreckt! „Weil sie mich aber als gerechten und barmherzigen Gott betrachteten, so waren sie gegen den Leib gerecht durch Zügelung unerlaubter Regungen, aber auch barmherzig gegen ihn durch vernünftige Nachsicht." „Ich selber, Gott und Mensch, habe in der Welt Speise genommen und andere Sorge für den Leib gebraucht, damit der Mensch in allem mir, seinem Gott, Dank sage und mäßigen Trost in der Welt und vollkommene Freiheit mit den Heiligen im Himmel haben möge." l. c. IV, c. 108.

Für Anfänger des geistlichen Lebens werden solche Winke vor allem dienlich sein. Bisweilen müssen sie auch den Vorangeschrittenen in Erinnerung gebracht werden. Nicht alles, was bei einzelnen Mystikern als ruhmwert berichtet wird, ist vorbildlich. Es gibt verschiedene Wege, weil es verschiedene Individuen gibt. Benedikt XIV. sagt einmal (De canoniz. l. III, c. 41): „ab una caritatis radice mores specie diversissimi efloruerunt." Gregor von Nazianz (Orat. 32, Migne 36, 212) sagt: „οὐ μία τῆς ἀρετῆς ὁδός, ἀλλὰ πλείονες". Vgl. zur Sache F. X. Mutz, Christliche Aszetik (Wissenschaftliche Handbibliothek, I, XXVII), 1907, S. 91 ff.

83 Die Strenge der äußeren Aszese kann also nicht als Maßstab der Vollkommenheit gelten. Das einzige Höhenmaß des mystischen Fortschrittes ist die Liebe, die wahre, lebendige Gottes- und Nächstenliebe, welche der große Inhalt des Lebens Jesu war, das unser höchstes Ideal ist und unser einziges Gesetz. Insofern aber die Liebe nur dort herrschen kann, wo die innere Freiheit wohnt, diese innere Freiheit aber nicht gewonnen wird ohne die Aszese, muß eben die Aszese, auch nach ihrer äußeren und

[1] Bei Pfeiffer I, p. 314 cf. 396.

nach ihrer negativen Seite, als Wegebereiterin der Mystik gelten.

Gregor von Nazianz gibt dafür die Formel: „Die Tat ist die Vorstufe der Erkenntnis." Kein inneres Verhältnis ohne innere Verwandtschaft! „Du willst ein ‚Theologe' werden?" „Dann wandle nach Gottes Geboten!" Siehe Orat. 20, 12. Vgl. Orat 39, n. 8: „οὐ κάθαρσις, ἔλλαμψις."

Letzterem Gedanken hat die mohammedanische Mystik ein schlichtes poetisches Gewand gegeben (Saadi, bei Tholuck, l. c., S. 241):

„Weißt du nicht, wo Staub ist, nimmermehr man sehen kann,
Tät man gleich, um recht zu sehen, hunderttausend Augen an.
Deine Lüste in dem Hause deiner Seele sind der Staub,
Fege aus den Staub, sonst wahrlich bald wird ihm dein Aug' zum Raub."

Der vom Mystiker zu durchlaufende Weg ist nicht nur nach seinem Ziele, sondern auch nach seinem Ausgangspunkte zu bestimmen. Daß die entwicklungsfähigen Kräfte entfaltet werden, ist ein Teil der Aufgabe; daß die Schwächen der destituierten Natur überwunden und daß die Restitution der Natur auch sittlich vollzogen werde, ist die andere Aufgabe. Soll der Mißklang, welcher an Stelle des ursprünglichen vollen Einklanges zwischen dem Geistigen und Sinnlichen infolge der Erbschuld obwaltet, zurückweichen und dem Wieder-Einklang freie Bahn geben, so geht es nicht ohne menschliches Mühen und Ringen, weil die Gnade Gottes zwar Anregung und Hilfe, nicht aber Ersatz der sittlichen Willensarbeit ist. Und je mehr das Ziel der Gotteinigung als bestimmend gefaßt wird, um so gebietender zeigt sich die Pflicht der Aszese: was hemmend ist, muß überwunden, und was dienend ist, muß gefördert werden, gemäß der Predigt des Vorläufers vom Ebnen und Richten, vom Abtragen und Auftragen.[1]

Dies ist das unvergängliche Pro-Evangelium der Mystik. Der 84
Hauptton aber bei dessen Verkündigung ist von den Mystikern selbst darauf gelegt worden, daß wie der Körper, so der Geist mit seinen Kräften in die Dienstbarkeit des höheren Lebens genommen, und daß schon in die Läuterungsarbeit die Strahlen des „Erleuchtungs"- und Einigungsweges vorausfallen. Das sittliche Opfer ist die große Arznei zur Genesung vom Egoismus des Fleisches und des Geistes, es ist das große segensreiche Geheimnis des Lebens, das aus dem Sterben quillt, des wahren geistigen und

[1] Is. 40, 3 f.; Luk. 3, 4 f.

geistlichen Lebens. Denn „anders verhält es sich mit dem leiblichen Sterben, anders mit dem geistigen Sterben. Dem leiblichen Tode geht das Leben voraus, und er bringt des Lebens Ende. Aber im geistigen Leben geht der Tod vorher, und das Leben folgt nach. Wer geistlich leben will, muß zuerst sterben, und je besser der Mensch sterben lernt, um so besser lernt er leben." Das ist Pauli Wort: „Ihr seid tot, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott" und Christi Rede: „Das Weizenkorn muß in die Erde und dort sterben; sonst bleibt es allein und ohne Frucht." [1]

Eine ganz bestimmte Fassung haben diese Gedanken bei David von Augsburg erhalten. Auch er weiß für jeden, der „ein geistlicher Mensch" werden will, keinen anderen Anfang als den Weg der Läuterung, jedoch so, daß der Zusammenhang von Beginn, Fortschritt, Vollendung sofort herausleuchtet. Um ein geistlicher Mensch zu werden, muß man den Körper dem Geiste, den Geist aber Gott unterordnen, und je besser man sich also ordnet, um so geistlicher ist man. Diese innere Ordnung aber muß, wie David ausführt, alle Seelenkräfte so umfassen, daß ebensogut die Schulung des Verstandes und des Gedächtnisses, wie die des Willens mit der Erneuerung beginnt, im Voranschreiten sich entfaltet, in der Vollendung sich erprobt. Am katholischen Glauben festhalten — in die Geheimnisse des christlichen Glaubens betrachtend eindringen — im Hochfluge der Kontemplation zu Gott sich aufschwingen, das sind die Stadien des geistlichen Menschen inbezug auf den Verstand. Der verkehrten Regungen Herr werden — in allem Gottes Willen zu erfüllen suchen — in Gott und Gottes Willen seine Süßigkeit finden, sind die Stadien der Willensheiligung. So muß denn auch das Gedächtnis immer mehr vergeistlicht werden, so daß an die Stelle der anfänglichen Zerstreuungen und des vielfachen Mühens nach und nach die volle Sammlung tritt und die Ruhe in Gott.[2]

In anderer Weise, aber im gleichen Geiste spricht sich dieser Mystiker aus in den „Vorregeln der Tugend". David kennt deren sieben:

[1] Hermann von Fritzlar in einer Predigt, bei Pfeiffer I, 118 f.

[2] De compositione III, 2, n. 1; II, 5, 6, 10; III, 2; II, 7, 8, 9; III, 63, n. 7—8. Nach Michael III, 135 f.

Erstens: Freudige Pflichterfüllung.
Zweitens: Behütung vor bösen Gedanken und Begierden.
Drittens: Mäßigung im zeitlichen Genuß jeder Art.
Viertens: Friede nach innen und nach außen.
Fünftens: Gemessener Ernst der ganzen Lebensstimmung.
Sechstens: Wahre Demut.
Siebtens: Wandel in Gottes Gegenwart.[1]

Es ist hier nicht der Ort zu bemerken, wie viel köstliche Lebensweisheit in die nähere Darlegung dieser Regeln sich einkleidet. Nur die organische Einbeziehung der aszetischen Unterweisung in das mystische Leben ist hier zu betonen. Am deutlichsten wird dies bei der siebten Vorregel; interessanter aber ist die Beobachtung bei den vorausgehenden Punkten. Ich erinnere an den Grundgedanken der vierten Regel.[2] Was die Gottvereinigung hindert oder fördert, bildet hier die ganze Norm der Friedensbewegung: Gottes Ruhestatt ist im Frieden; wer im Unfrieden lebt, dessen Herz wird nimmer Gottes Herberge. Im eigenen Herzen oder im fremden Herzen den Frieden stören, ist eine große Unbill gegen den Hl. Geist.[3]

Man wird kaum etwas Unnötiges tun, wenn man auf diese 85
Informierung des ethisch-aszetischen Strebens durch die Anschauungen und Zielsetzungen der Mystik besonderen Nachdruck legt. Gleichwie früher zu sagen war, daß die Mystik, weit entfernt, der Erkenntnistätigkeit entgegen zu sein und das kirchliche Wahrheitsgut zu gefährden, vielmehr dem religiösen Erkennen neue Spannkraft und Tiefe, dem religiösen Wahrheitsgebiete neues, reiches Sonnenlicht verleiht: so ist hier festzustellen, daß die Aufgaben des sittlichen Lebens nach seinem ganzen Umfange, vom ersten Kämpfen gegen die Fehler und vom ersten Aufblühen der Tugend an bis zu den höchsten Triumphen des Vollkommenheitsstrebens eine mit nichts

[1] Pfeiffer I, 309—325.

[2] Ibid. 324 vgl. 310 f.

[3] Ibid. 317. Andere Beispiele, wie etwa über die mystische Informierung des Strebens nach der Tugend der Geduld und Starkmut, finden sich in Davids Predigt über Christi Leben als unser Vorbild; siehe z. B. Pfeiffer I, 347 f. Zum Vergleiche möchte ich noch hinweisen auf Mechtild von Hackeborn, Liber specialis gratiae I, 18; III, 39; Mechtild von Magdeburg, Fließendes Licht V, 10; VII, 36.

anderem vergleichbare, durch nichts ersetzbare Anregung und Anfeuerung, Förderung und Kräftigung durch die echte Mystik erhalten. Und je weiter das mystische Leben voranschreitet, um so weiter entfernt ist die Gefahr einer rein juristischen Auffassung des sittlichen Tuns, einer Erstarrung des lebendigen sittlichen Geistes, einer knechtischen Furcht, die nur äußerlich hemmt, eines Verhaltens zu Gott, das wie Rechnung und Gegenrechnung sich ausnimmt, — um so weiter, sage ich, liegt dies alles abseits des Weges. Wie segensvoll dieses Hervorheben des Beweggrundes der Liebe für alle sittlichen Wege und Stege, dieses prinzipielle Betonen der Christusverähnlichung, der Gottvereinigung für die sittlichen Einzelprobleme werden kann, welcher Gewinn daraus auch der theologisch-wissenschaftlichen Ethik bei einer diskreten Geltendmachung zufließt, würde eine geschichtliche Betrachtung unschwer ergeben.

Wenigstens ein patristisches Beispiel sei erwähnt. Die Taufmystik und überhaupt die Mystik der Sakramente wird von den Vätern auch nach ihrer ethischen Verzweigung in Erwägung gezogen. Sie beherrscht eine ganze Reihe sittlicher Mahnungen, für die natürlich anderwärts auch andere Motive zur Geltung kommen können.

„Es kommt ein Armer: gedenke doch, wie arm du gewesen, wie reich du geworden bist!

Da ist vielleicht jemand ohne Brot und Trank, vielleicht ein Lazarus vor deiner Pforte: laß dich bewegen von dem hochheiligen Tische, zu welchem du hinzugetreten, von jenem Brote, dessen du teilhaftig geworden!

Da ist ein Fremder, Heimatloser: nimm ihn auf um dessentwillen, der dir zuliebe Fremdling war in seinem Eigenen und aus Gnaden die Wanderschaft zu dir unternahm, um dich zur Himmelsheimat zu führen!

Da liegt jemand krank und in Wunden: siehe, du bist gesund geworden, weil Christus deine Wunden heilte. Also leiste auch du Hilfe!

Findest du jemand ohne Hülle, so bedecke ihn! Denn so ehrst du Christus.

Wir alle, die wir auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen." Gregor von Nazianz, Oratio 40, n. 31 (Migne 36, 404).

Als Parallele hierzu diene eine homiletische Meditation Johann Taulers über die heilige Kommunion. „Wenn ein Mensch vor unseres Herrn (Fron)-Leichnam steht, soll er sich in seinen Gedanken recht sein lassen, als ob unser Herr zu seinem Herzen spräche: Ich bin dein Lehrer und ein steter, getreuer Gesell deines Elends. Ich bin hier bei dir, darum, daß ich mit meiner Gegenwart dich vermahne meines Leidens, meines Lebens und meines Todes, daß ich alles aus Liebe zu dir auf der Erde

getragen habe. Gedenke, wie geduldig ich um dich gelitten habe, wie sanftmütig, wie willig, und gedenke meiner Armut, meines Gebrechens der natürlichen Dinge, gedenke an all das Elend, Arbeit, Müdigkeit, Verschmähung ..." Hambergers Ausgabe, II, S. 176.

Bei keinem Geistesmanne ist vielleicht dies Einbauen der 86
Aszetik in die Mystik mehr ausgeprägt als beim hl. Johannes vom Kreuze. Nach ihm gleicht der Weg, auf dem die Seele zu Gott gelangt, einer „dreifachen Nacht" oder vielmehr den drei Teilen einer Nacht. Die erste Nacht der Seele entspricht dem ersten Teile einer natürlichen Nacht. Mit dem hereinbrechenden Dunkel verliert man die sichtbaren Dinge immer mehr aus den Augen; so verliert der Mensch durch die Verleugnung der Sinne mehr und mehr das Wohlgefallen an dem, was ihn zuvor gefangen hielt. Die zweite Nacht entspricht der Mitternacht mit ihrem vollständigen Dunkel. Hier gilt es die Reinigung des Geistes. Es leuchtet ein Licht, aber ein solches, das dem Verstande dunkel erscheint, wie dem Auge die Nacht, das Licht des Glaubens. Die dritte Nacht bedeutet das Leben in Gott, dem Unsichtbaren, Unbegreiflichen. Auch diese dritte Stufe ist noch nicht voller Tag. Aber sie gleicht jenem letzten Teile der Nacht, die den aufdämmernden Morgen heraufführt. Dann erst folgt der volle Tag der seligen Schauung Gottes im anderen Leben. Obgleich sich der Autor speziell an jene wendet, die bereits „auf dem schmalen Bergpfade" wandeln, die mit der Sünde gebrochen und mit dem christlichen Leben Ernst gemacht haben, gibt er viele eingehende Winke über die sittliche Detailarbeit, aus denen jede Aszetik reichen Gewinn schöpft. So mahnt er mit dem Psalmisten,[1] das Herz nicht an den Reichtum zu hängen, den man etwa besitzt, und will das Wort des Herrn[2] von der Treue im Kleinen auch hier wahr haben. In der Begründung aber sagt er, daß man, selbst abgesehen von der Rücksicht auf Gottes Ehre und auf die christliche Vollkommenheit, der Freude an den zeitlichen Dingen entsagen solle, weil die Entsagung der Weg sei, um die geistige Freiheit zu erlangen und damit ein klares, gesundes Urteil, große Ruhe und tiefen Frieden, vollkommenes Vertrauen auf Gott, unbehinderte Willigkeit für den Dienst Gottes.[3] Daß die ungeordnete Freude

[1] Ps. 61, 11. [2] Luk. 16, 10.
[3] Aufstieg zum Berge Karmel III, 19.

am Zeitlichen diesen höheren Gütern entgegensteht, ist von der Erfahrung nur allzu oft bestätigt; von dieser Unordnung sich freizumachen, ist deshalb eine heilsame Mahnung.

87 Nun hat Poulain allerdings vollkommen recht, wenn er in seiner Polemik gegen Berthiers „Briefe" auf die Wichtigkeit des mystischen Momentes in der Aszetik des hl. Johannes vom Kreuze nachdrücklich hinweist, Des graces d'oraison[5], p. 215 ff. und 568 ff. In dem Ziele des sittlichen Strebens und in den zur Geltung gebrachten Motiven des aszetischen Handelns tritt dieser mystische Einschlag vielfach hervor. Um bei einem Beispiele zu bleiben, welches Poulain gewählt hat, würde etwa ein aszetischer Autor über den geordneten Gebrauch von Andachtsbildern in folgender Weise sprechen können: „Solche Bilder sind zu gebrauchen, insoweit sie zur Liebe Gottes anregen und die Liebe zu den Heiligen fördern; jedoch wäre es eine Übertreibung, darin den einzigen oder den besten Weg zu dieser Liebe zu finden." Nach Johann vom Kreuze (Aufstieg zum Berge Karmel III, 14 und 34) erhält die Mahnung, dem Sinne nach, folgende Fassung: „Verachte nicht dieses Mittel; dies würde dem Geiste der Kirche widersprechen! Aber wisse, daß du hier kein nächstes Mittel findest, um zur ersehnten mystischen Einigung zu gelangen. Gib ihm also nicht mehr Gewicht, als sich gebührt!" So Poulain l. c. 570. Ich bemerke, daß auch die erste Fassung das mystische Moment aufzeigen kann, sobald man betont, daß die hagiographischen Darstellungen die Liebe Gottes anregen eben dadurch, daß sie die Liebe zu den Heiligen fördern. Was aber den spanischen Mystiker betrifft, so würde die Behauptung zu weit gehen, daß seine ganze Aszetik bis in alle einzelnen Glieder zur mystischen Kontemplation in unmittelbare Beziehung gesetzt sei, wie Poulain anzunehmen scheint. Zur bequemen Prüfung erinnere ich an die Zusammenstellung eines Karmeliten unter dem Titel „Suma Espiritual de S. Juan de la Cruz", Burgos, 1904, z. B. p. 197 ff.

Nur auf eine einzige Stelle aus dem „Aufstieg zum Berge Karmel" möchte ich noch hinweisen, an welcher die Nachteile dargelegt werden, die aus der ungeordneten Selbstbefriedigung über ein sittliches Gut sich ergeben können. Im ganzen werden sieben solcher Nachteile genannt und näher ausgeführt:

1. Die Gefahr der Eitelkeit und Ruhmsucht.
2. Die Verachtung des Nächsten (Luk. 18, 11. 12).
3. Der Mangel an reiner Intention infolge des Haschens nach Tröstung.
4. Das Wort Christi: „Sie haben ihren Lohn dahin" (Matth. 6, 2).
5. Die Gefahr des geistlichen Stillstandes, weil beim Ausbleiben der Tröstung der Mut sinkt, die Ausdauer fehlt.

6. Selbsttäuschung inbezug auf die Schätzung der sittlichen Aufgaben, insofern man fälschlich den Maßstab von der größeren oder geringeren Selbstbefriedigung aus gewinnen will.

7. Wer an dieser Selbstbefriedigung und Tröstung hängt, ist für Rat und Lehre schwer zugänglich.

Schließlich ist es selbstverständlich, daß, wo diese ungeordnete Selbstliebe besteht, die Liebe zu Gott und dem Nächsten erkalten muß.[1]

Ähnliche Reihen aszetischer und mystisch-aszetischer Motive, 88
Mittel, Wege und Stufen begegnen uns vielfach bei den Mystikern, und sie haben die Bedeutung eines Nachweises dafür, daß das Festhalten am mystischen Ideal kein Hindernis war für die Würdigung des ganzen Umkreises der sittlichen Aufgaben, sondern deren energische Forderung und Förderung. Sehnende Wahrheitsahnung und Suchen nach klarer, sicherer Erkenntnis, Voranstreben nach einem ewigen Ziele und Fußfassen auf dem Boden des Gegenwärtigen und Diesseitigen, stetes Ringen nach Verinnerlichung des äußeren Erfahrens und Tuns und gleich ernstes Mühen um äußere Bewährung der im Innern geschauten Ideale, freudiges Ergreifen leitender, stützender Kräfte der übernatürlichen Ordnung und mutiges Einsetzen des Vollmaßes der natürlichen Fähigkeiten, ein ruhiges Schließen des Auges gegenüber den Eitelkeiten der Welt und ein entschlossenes Öffnen des Blickes, um in allem Bilder des Ewigen zu suchen, aber auch an allem die Kraft der Ewigkeitsgedanken zu erproben, dazu die ganze strenge Zucht der äußeren und inneren Selbstverleugnung unter gleichzeitiger Hochschätzung der Eigenpersönlichkeit, der Geistesfreiheit, und unter folgerichtiger Verurteilung der Engherzigkeit, weiterhin kluge Diskretion im Bunde mit hoher Festigkeit, alsdann Wahrheit der Rede und Geradheit des Wandels, vereint mit Geduld und Milde, und wieder sittliche Hoheit zusammen mit tiefer Demut, schlichtes Wesen mit edler Urbanität, — nach allen diesen Zügen des Bildungsideals wird man nicht vergeblich in der mystischen Literatur sich umsehen, wenn auch diese Züge begreiflicherweise hier mehr, dort weniger rasch sich aufdrängen. Am lohnendsten wohl, und sicher am meisten geboten ist es hier, gerade auf die soziale Seite des mystischen Ideals den prüfenden Blick hinzuwenden.

[1] Aufstieg zum Berge Karmel III, 27.

89 Zuvor nur eine zusammenfassende Bemerkung über das unmittelbare Verhältnis des sittlichen Strebens der Mystiker zur mystischen Religiosität im engeren Sinne! Was die Mystiker selbst hierüber geäußert haben, ist in zwei Sätzen ausgesprochen, die aus unseren bisherigen Untersuchungen sich ergeben.

Erstens: Die sittliche Läuterung ist, wie wir gesehen, die notwendige Vorbereitung für die Übung der mit Gott einigenden Beschauung. Wenn die indische Mystik gelegentlich das Axiom formiert: „Ohne ein Aszet zu sein, ist die Erkenntnis des Âtman unmöglich",[1] so fassen die christlichen Mystiker das entsprechende Prinzip in das Heilandswort: „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen."[2] Oder, wie ein Mystiker des Karmeliterordens, Johannes a Iesu Maria, sagt: „Die Reinheit des Lebens und die Demut des Geistes ist ein ‚Kompendium' für die Einsicht in die himmlischen Dinge und für die lebendige Erfahrung derselben."[3]

Zweitens: Die Übung des mystisch-religiösen Lebens ist die Hochschule der Sittlichkeit, das Paradies der sittlichen Ideale. Je klarer, einheitlicher, energischer die Ideen vom Geiste erfaßt werden, um so sicherer gewinnen sie Gestalt im erfolgreichen Streben nach dem ihnen entsprechenden ethischen Ideal. Je höher nun der christliche Gottesgedanke an Klarheit, Kraft und Einheit über allen sittlich wertvollen Ideen steht und je lebendiger der Gottesgedanke jene Seele erfüllt, deren ganzes Wirken im Streben nach der Gottvereinigung sich konzentriert, um so reicher wird unter der Sommersonne der echten Beschaulichkeit die Fruchtfülle eines guten heiligen Lebens zur Reife kommen. Den prägnantesten Ausdruck hat diese Anschauung dadurch gefunden, daß die Mystiker in der sittlichen Vollendung oder doch im sittlichen Voranschreiten das Kriterium erkennen für die Echtheit des mystisch-religiösen Lebens.[4] Gibt man diesem Kriterium eine engere Fassung, so daß man nach dem Wachstum der wahren Nächstenliebe das Wachstum des mystischen Lebens beurteilt, so wird damit eine durchaus richtige Beleuchtung für die folgende Untersuchung gewonnen.

[1] Vgl. Deussen, Geschichte der indischen Philosophie I (1894), S. 65.
[2] Matth. 5, 8 vgl. Ps. 23, 3 f.
[3] Theol. mystica (Opera, Köln 1622), Canon 29. Vgl. oben, n. 83.
[4] So z. B. die hl. Theresia in der Seelenburg VII, 4.

§ 16. Das Interesse und das Wirken der Mystiker für die Gemeinschaft.

Im Grunde genommen ist die Verbindung des religiösen und 90
des sittlichen Ideals, das heißt die religiöse Bewurzelung des sittlichen Lebens und die sittlich-tätige Verzweigung der religiösen Gesinnung schon vor Jahrtausenden durch ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung proklamiert worden. Das geschah dort beim Bundesschluß am Sinai, als Israel dem Herrn als heilige Gemeinde sich weihte und auf der Grundlage der Gottesgemeinschaft das Einzeltun und das Familien- und Volksleben einzurichten versprach. Dieser Zug nach ethischer und ethisch-sozialer Fruchtbarkeit ist der lebendig erfaßten religiösen Idee ganz natürlich. Denn, wie Tholuck einmal bemerkt,[1] „wenn die Pflanze wirklich Gestalt und Farbe gewinnen soll, so muß sie hinausstreben in das Freie, in den Schein der Sonne, und den belebenden Odem der Luft in sich saugen". Ebenso muß die Gemeinschaft mit Gott, statt etwa in die dunklen Regionen des Gefühls sich einzuschließen, „hinausstreben in die helle Region des Erkennens und in das frische Gebiet der sittlichen Tat" und damit — auf das weite Arbeitsfeld der Gemeinschaft. Wie für das wahrhaft religiöse Leben, so ist auch für das mystische Leben der soziale Zug etwas Stammverwandtes, kein Fremdbestandteil.

Dem scheint freilich direkt zu widersprechen, was man uns in 91
den zuverlässigsten Zeugnissen als Erscheinungen einer extremen Weltflucht der mystischen Kreise überliefert hat. Selbst der heil. Hieronymus weiß nicht enthusiastisch genug die vollständigste Zurückgezogenheit zu preisen. Er zeigt uns Bonosus, den Einsiedler auf den Dalmatischen Inseln, als das Ideal der Ideale. „Siehe da, ein Jüngling, in den freien Weltkünsten gleich uns gebildet, ein Mann mit Schätzen in Überfluß und unter seinesgleichen hoch angesehen, ein Mann, der an seiner Seite eine Mutter und eine Schwester und einen lieben Bruder hat, sucht eine vom Meer umbrauste Insel auf, die abschreckend wirkt durch ihre rauhen Felsenriffe und ihre nackten, steinigen Höhen. Auf dem Boden grünt kein Halm, und nirgends weiß der Frühling etwas zu schaffen,

[1] A. a. O. S. 6 f.; dazu vgl. oben, S. 100 f.

was zum schattigen Ruheplätzchen würde." Hier soll ein neues Paradies aufblühen? Bonosus wenigstens hofft es und, wie Hieronymus meint, nicht umsonst. Er ist auf seiner Insel ganz allein, aber Christus ist bei ihm. „Er kostet nicht die Annehmlichkeiten süßer Quellen, aber er trinkt aus der Seitenwunde des Herrn die Wasser des Lebens." Er hört Gottes Stimme, da er die heiligen Schriften liest, und er spricht mit Gott, zu ihm flehend in seinen Gebeten.[1] Nicht minder anschaulich und womöglich noch begeisterter hat uns der gleiche Hieronymus das Leben der Einsiedlerpatriarchen, des hl. Paulus und des hl. Antonius geschildert, denen Tausende und Tausende gefolgt sind. Das Niltal, Palästina, aber auch gar manche Stätte in Kleinasien waren Zeugen dieses Zuges nach der Einöde. Wie ehedem Elias, wie an der Pforte des Neuen Bundes der andere „Elias", der messianische Vorläufer, so suchten diese mutigen christlichen Streiter den Sieg über sich und die Welt zu vollenden und alles mit Füßen zu treten, was ihnen ein Hindernis auf dem Wege zu Gott dünken mochte. „Sie hatten", meint Görres,[2] „jeder epischen Wirksamkeit, jeder unmittelbaren Einmischung in die Wirksamkeit der äußeren Welt entsagt: nur soviel von dieser unabtrennbar jeder Persönlichkeit anhängt, folgte ihnen in die Einsamkeit, und es mußte dort der Zucht der strengen Regel sich willig fügen." Und indem sie so ihrer selbst Meister wurden, „standen sie da als Muster, was die neue Lehre Wundersames vermöge: den Heiden ein Gegenstand der Achtung und des Erstaunens, den Christen ein Gegenstand der Verehrung und Nacheiferung, und der Welt ein Vorbild dessen, was ihr, innerhalb der Bedingungen ihres Daseins, durch Selbstbeherrschung erreichbar sei. Als Religiosen und Lehrer aber haben sie gleichsam den alten Psalter unter christlichen Verhältnissen fortgesetzt; es ist die Lyra heiliger Dichtung, dem epischen Tumulte der Geschichte gegenüber." „Lyrisch haben sie das Christentum erfaßt und ausgesprochen, und wo der durchgängige Ernst, der nur in der Ausartung finster wird und menschenfeindlich, es irgend gestattet, nimmt ihr ganzes Wesen religiös idyllischen Charakter an."

92 Eine grundfalsche Vorstellung wäre es, wenn man sich ohne weiteres dieses Einsiedlerleben als antisozial vorstellen wollte.

[1] An den Mönch Ruffinus, cap. 4.

[2] A. a. O., Bd. 1, S. 184 f.

Was Hieronymus betrifft, so ist es überflüssig, auf die reichen, reifen Früchte aufmerksam zu machen, welche die Kirche den Arbeitsjahren seiner Einsamkeit verdankt. Auch bezeugen seine Schriften, wie wenig sein Ideal eine Apathie gegenüber den menschlich-edlen Zügen bedeutete.[1] Die Weltliteratur darf seine Schilderungen einer wahrhaft hohen, gehaltvollen, zarten und doch männlichen Freundschaft zum Besten rechnen, was verzeichnet werden kann. Und bei den Mönchen der ägyptischen Wüste wurde willig Gastfreundschaft gewährt und dem Gaste zuliebe selbst das Fasten unterbrochen. Ein Band der Liebe umschloß die Genossen der gleichen Lebensweise — man denke an die Tage der Krankheit und an die Seelenfürsorge —, und ein gemeinsamer Gottesdienst versammelte auch äußerlich diese großen Familien, wenigstens an den Sonn- und Festtagen. Gleichwohl tritt das soziale Moment in dieser spezifischen Form des mystischen Strebens viel zu sehr in den Hintergrund, als daß hier das allgemeingültige oder gar das höchste Ideal gesucht werden könnte. Zwar ist der denkbar stärkste Protest gegen die Weltvergötterung, wie er in der völligsten Weltabgeschiedenheit sich ausspricht, ein hoher sozialer Segen, der, von einzelnen ausgehend, an der Gesamtheit immer wieder seine Kraft erprobt. Und er ist dies vorzüglich deshalb, weil mit dem Proteste gegen den einseitigen Weltdienst zugleich ein Manifest sich verbindet, das, mit aller Kraft zur Selbstpflege auffordernd, an diejenigen sich wendet, die gar leicht ihrer selbst beim Andrang der Außenforderungen vergessen. Aber gerade für diesen Zweck wird neben dem Aufruf, der aus der völlig weltabgeschiedenen Zelle kommt, auch die Mahnstimme jener erwünscht sein, die selber den Versuch gewagt haben, Weltarbeit und Selbstpflege, Treue in äußeren Berufen und Gottvereinigung miteinander zu verbinden. Und wo es sich um das Recht des mystischen Lebensideals nach seiner Gesamterscheinung handelt, ist vor allem das Recht dieser relativen Weltabgeschiedenheit und ihre Vereinbarkeit mit der sozialen Tendenz ins Licht zu stellen.

In Wahrheit kann es nur für einen Augenblick, nicht aber 93
dauernd als auffallend gelten, wenn wir überall in der Geschichte der Kirche Männern und Frauen begegnen, die, wie ein Urteil der Vorzeit lautet, gar seltene Menschen sind, so abgestorben allen

[1] Vgl. z. B. die Briefe an Ruffinus, an Chromatius, Jovinus, Eusebius.

Geschöpfen und doch „so wunderbar berichtet in zergänglichen Dingen".[1] Höheres Licht kam ihnen dabei zu Hilfe. Aber sie waren auch gerade durch ihre Trennung von der Welt befähigt zu Ratgebern für die Welt. Oft genügt ja ein höherer Standpunkt, eine kleine Entfernung nach Raum und Zeit und ein wenig Freiheit von der Enge der eigenen Meinung und Neigung, um richtig zu sehen, gleichwie man, um ein geringes höher steigend auf der Bergwanderung, mit einem Blicke überschaut, was noch kurz zuvor verborgen oder verschwommen war. Freiheit von Selbstsucht und Leidenschaft löst nicht selten verwickelte Fragen. Und wenn der Geist in sich selbst wohlerfahren ist, prüft, entscheidet er leichter nach außen. Man kann es darum den Weltkindern nicht verargen, wenn sie zu guter oder schlimmer Stunde sich gedrängt fühlen, an den Asylen des Friedens anzuklopfen, über deren Isoliertheit sie zuvor den Kopf geschüttelt, und wenn, wie Albert Weiß einmal bemerkt,[2] die gleiche Welt, die jedem, der nach Vollkommenheit strebt, den Weg möglichst verlegt und erschwert, alsbald solche Christen, welche das gewöhnliche Maß um ein wenig übersteigen, mit ihrem Zulauf, mit Anliegen aller Art zu erdrücken droht, zuerst wie ein Nikodemus bei Nacht oder in der Abenddämmerung, bald aber am hellen Tage.

94 Wenn übrigens diese Männer und Frauen nicht aus Weltschmerz und Misanthropie, nicht aus verzagtem Sinn oder aus Hang zur Selbstbefriedigung die Weltarbeit und den Weltverkehr eingeschränkt haben — denn in diesem Falle „würden sie ebensowenig des Segens der Kirche sich rühmen können, wie sie auf Gottes Segen vertrauen dürften" —[3]; wenn sie als wahre Gottes- und Menschenfreunde mehr nach innen und mehr nach oben sich gewandt, als die irdisch-berufliche Verpflichtung gemeinhin zu gestatten pflegt, ohne daß sie deshalb geringschätzen, was den Brüdern obliegt; und wenn sie nun wirklich der Welt nichts anderes zu bieten hätten als einen lauten Adventsruf von den Türmen der Gottesgedanken aus, einen Weihnachtsfreudengruß, der die Straßenglocken des Weltverkehrs übertönt, einen Sonnenstrahl religiöser Erleuchtung, der das Auge heilt, das vom Überlicht der Zeitwaren-

[1] Leben der hl. Leutgart bei J. Bader, Deutsche Frauenbilder, S. 56.
[2] Apologie des Christentums vom Standpunkte der Moral[1] V, 602.
[3] J. Mausbach, Die katholische Moral, (1901), S. 134.

reklame geblendet ist und für das wahrhaft Schöne und Wertvolle zu erblinden droht; wenn die Gottesfreunde, sage ich, durch nichts weiter sich als Menschenfreunde bewähren würden: so wären sie doch vollauf würdig, ruhmreiche Wohltäter der Menschheit zu heißen, wenn anders es Ruhm verdient, dem Sturm der Veräußerlichung zuerst selber zu trotzen und dann anderen eine sichere Bucht zu öffnen mit Ankerplätzen zur Rast und Rettung beim drohenden Wogenschwall.

Manche schon, die auf Gnade und Ungnade an die Herrschaft des Zeitgewaltigen und ebendarum Zeitvergänglichen sich ausgeliefert hatten, sind persönlich befreit worden durch den Posaunenruf eines einzigen Wortes, das vom lebendigen Glauben an Gott und die Ewigkeit gesprochen war. Darum bedeutet eine solche Ewigkeitsbotschaft so viel als Besitznahme des Herzenslandes für Gottes Herrschaft, Spendung von Himmelskräften für Müde und Matte, Darbietung von Geisteszügeln für die Mutig-Starken, — für alle aber Seelendienst und Seelengüter-Vermittlung.

Dank dem Himmel und Ruhm der Erde, daß immer und je solche Gottesfreunde erstanden! Das „Drängen der Liebe“ [1] war ihr Gesetz. Sie haben zu tief getrunken aus den Quellen des inneren Lebens, zu reichlich den inneren Frieden gekostet nach langem Suchen und Streiten, um nicht von Verlangen zu glühen, den Brüdern Anteil zu geben an diesen Innenquellen. Die Liebe drängte sie auf die Bahn des Apostolates. Und mit dem gleichen Mute, mit welchem sie die Welt verlassen und die rein irdischen Bande gelöst haben, sind sie willens und fähig gewesen, in mütterlich-männlicher Hingabe den kleinsten und den größten Aufgaben geistiger Hilfe und leiblichen Beistandes in allen den tausendfachen Nöten zu dienen, die in unaufhörlichem Ungestüm die Erdenkinder umlagern. Die tief beschauliche Elisabeth von Thüringen hat durch ihren Hunger nach Werken der Charitas, durch die fürstlich-reichen Gaben ihrer Hand und durch das noch unvergleichlich höhere Maß ihrer persönlichen Hingabe an den Dienst der Armen und Ärmsten, selbst der Pest- und Aussatzkranken, allen folgenden Jahrhunderten nicht nur unerschöpfliche Stoffe der Kunstdarstellung, sondern auch unübertroffene Vorbilder zur lebendigen Nachahmung gegeben. Zu

[1] 2. Kor. 5, 14.

einer Hildegard von Bingen, zu einer Brigitta von Schweden, einer Katharina von Siena und wieder zu einer Kreszentia von Kaufbeuren[1] strömten die Rat- und Hilfsbedürftigen scharenweise herbei, um getröstet, gestärkt zurückzukehren. Von den Männern, die des mystischen Lebens pflegten, ist naturgemäß ein solches religiös-soziales Apostolat in den mannigfaltigsten Formen noch weit häufiger berichtet. Die Namen eines Meinrad, eines Bernhard von Clairvaux, eines Vinzenz von Paul, eines Nikolaus von Flüe, eines Vianney von Ars oder auch eines Bosco in Turin lassen sich fast um so viele vermehren, als das Kalendarium an Namen der Heiligen aufzeigt.[2]

95 Dabei darf nicht übersehen werden, daß geradezu auch die „Weltarbeit" von seiten der Freunde des mystischen Lebens zuzeiten die entschiedenste Förderung gefunden hat. Die Klöster wurden kaum seltener zu Stätten der Bildungspflege als zu Asylen der religiösen Beschaulichkeit. Was Mausbach zum Ruhme der christlichen Ethik sagt,[3] kann vielfach zu Ehren der Mystik wiederholt werden. „Nicht aus bloßer Not, mit unruhigem Gewissen, haben Priester und Mönche die alten Klassiker gepflegt, Gedichte und Chroniken geschrieben, Gärten und Weinberge angelegt, Künste und Handwerke betrieben; eine jugendliche Schaffenslust, eine treuherzige Versenkung in die Schönheiten der Gotteswelt spricht aus ihrem Arbeiten und Bilden." In ernstem sozialen und humanen Interesse hat die Kirche „das Zunftwesen in ihre Obhut genommen, dem Schwerte des Ritters wie der Krone des Königs die Weihe gespendet, für den Bau von Wegen oder Brücken Ablässe erteilt, die Schulen der Welt- und Gottesweisheit mit Privilegien ausgestattet". Wo ein ungeteiltes, einiges Leben alles Können, Wollen, Wirken

[1] In dieser Seligen vereinigte sich ein spekulativer Sinn mit einer rasch arbeitenden Auffassungskraft und „einem ganz vorzüglichen Hausverstand, der, von Weisheit und Klugheit umschlossen, tausend ratsuchenden Bedrängten zum Segen wurde". So P. Ansgar Pöllmann, Pastor Th. Schmidt und die selige Kreszentia von Kaufbeuren, 1903, S. 95. Leo XIII. sagt von ihr in dem Breve der Seligsprechung: „Sie galt weithin wie ein Orakel, zu welchem selbst Männer vom höchsten Adel, selbst königlichen Geschlechts kamen, um Rat zu suchen." Bei P. J. Jeiler, Die selige Maria Kreszentia Höß von Kaufbeuren, 5. Aufl., 1900, S. 408.

[2] Vgl. oben, n. 77.

[3] Christentum und Weltmoral (1897), S. 46.

zur Monas des Dienstes Gottes zusammenzufassen sucht,[1] da strahlen sich vom Zentrum des schauenden Lebens her nach allen Seiten die Bahnen aus, auf welchen die tätige Liebe sich übt, nicht selten in wahrhaft origineller, kühner, heroischer Weise.

Wie könnte es anders sein? Bringt nicht überall die Sammlung der Kräfte eine Wahrung der Kräfte mit sich? Wenn darum gar manche, die ein kurzes Verstehen haben, in echter, lebendiger Religiosität Hindernisse der Zeitlichkeits-Arbeit bange argwöhnen, so ist die wirkliche Erfahrung kühn genug, um Tag für Tag den Beweis anzubieten, daß ein Wachstum freudigster, erfolgreichster Arbeitstreue die Frucht, gleichsam die „natürliche" Frucht religiöser Innerlichkeit ist. Denn — um vom besonderen göttlichen Segen ganz abzusehen — religiöse Innerlichkeit ist eben Gottinnigkeit. Gottinnigkeit ist „Ergreifen" Gottes und „Ergriffensein" von Gott, ist ein Besitzen Gottes und ein Sichhingeben an Gott. Die Fülle des Empfangens fordert die Fülle des Gebens heraus. Beides aber, von Gott Huld empfangen und an Gott huldigend sich hingeben, will sich nicht trennen lassen von der Lust und Liebe am Willen Gottes, von der Einigung mit dem Willen Gottes, von der Erfüllung des Willens Gottes, von der Arbeit in der großen Werkstatt, die Gott in dieser Welt den Menschen erbaut und zugewiesen.

Nur muß man immer wieder bedenken, daß für den Mystiker 96
das Paulinische Axiom von der Einteilung der Lebensaufgaben, von dem Gliedschaftsverhältnisse der Gläubigen zueinander[2] mit vollem Ernste zur Geltung kommt, und daß infolgedessen Hand und Fuß oder Haupt und Herz sich nicht der Untätigkeit bezichtigen dürfen, weil eine Verschiedenheit der Tätigkeit besteht. Wenn das unmittelbare äußere Eingreifen in die Zeitaufgaben zurücktritt zugunsten einer intensiveren Pflege des beschaulichen Lebens, so muß dies in weit höherem Grade berechtigt erscheinen, als die analoge Einschränkung des äußeren Wirkens, wie sie fast unvermeidlich mit der intensiven Kunstpflege gegeben ist. Gott hat seine Kräfte in so reichlichem Maße verteilt, daß die Menschheitsaufgaben in keiner Weise gefährdet werden, wenn einzelne dem äußeren Wirken

[1] Vgl. „Dionysius Areopagita", Coel. hier., c. 6.

[2] 1. Kor. 12, 12—27, vgl. das ganze Kapitel.

ferner stehen. Aus der Stille der Kunst, der Forschung, der Andacht kommt ein überreicher Ausgleich für diesen scheinbaren Verlust. Was aber die Andacht insbesondere betrifft, so kommt hier der übernatürliche Standpunkt in Betracht, für welchen es nicht bloß ein Apostolat der Tat, sondern auch ein Apostolat des Gebetes und ein Apostolat des Opfers und des Leidens gibt.

97 Von der hl. Gertrud ist uns mitgeteilt, mit wieviel Sorgfalt sie sich abmühte, alles zu sammeln und niederzuschreiben, wovon sie für irgend jemand einen Nutzen hoffte. Besonders eifrig sorgte sie für Abhilfe, wenn irgendwo die Heilige Schrift fehlte. „Ruhe und Schlaf zu unterbrechen, das Essen zu verschieben und, was zur Erquickung des eigenen Körpers diente, zu unterlassen, das hielt sie mehr für Freude als für Abtötung; sehr oft unterbrach sie sogar die Süßigkeit der Beschauung, um Versuchten zu Hilfe zu eilen oder jemand in der Liebe zu stärken. Denn wie das Eisen, ins Feuer geworfen, selbst ganz Feuer wird, so schien auch sie von der göttlichen Liebe entflammt ganz Liebe geworden zu sein, brennend nach dem Heile aller.“ [1] „Hatte sie am Nächsten einen Fehler bemerkt, den sie nicht zu bessern vermochte, so konnte sie keinen Trost finden, bis sie sowohl durch Gebete als durch Ermahnungen, die sie selbst erteilte oder durch andere geben ließ, wenigstens eine kleine Besserung erzielt hatte.“ [1] Wenn aber zuweilen jemand sagte: „Mache dir keine Sorge um den, der nicht selber sich bessern will, er hat ja nur den selbstgewollten Schaden zu erleiden“, so widerfuhr ihr ein solcher Schmerz, als ob ein Schwert in ihr Inneres gestoßen würde. Sie sprach: „Lieber will ich sterben, als so über eines Menschen Unglück mich trösten lassen.“ [2] Als Motto galt ihr das Wort Bedas des Ehrwürdigen (in seiner Homilie auf die Vigilie des hl. Johannes des Täufers): „Welche Gnade kann erhabener sein und welcher Wandel für Gott mehr zur Ehre gereichen, als wenn jemand Tag für Tag eifrig bemüht ist, andere zur Gnade ihres Schöpfers zurückzuführen und durch vielfachen Seelengewinn die Freude des himmlischen Vaterlandes beständig zu vermehren!“ [3] Darum goß Gertrud im Gebete vor Gott ihr Flehen für das Heil der Seelen aus, und sie konnte dem Herrn versichern: „Könnte ich dir alle Menschen

[1] Legatus divinae pietatis I, 4 (deutscher Text nach Weißbrodts Ausgabe).
[2] Ibid. I, 7. [3] Ibid.

zuführen, an denen du dich würdigst deine Freude zu haben, so wollte ich gern von heute bis zum jüngsten Tage mit bloßen Füßen in der Welt umhergehen und jeden derselben auf meinen Armen herbeitragen und dir vorstellen." [1]

Um diese und andere Stellen des „Gesandten der göttlichen Liebe" recht zu würdigen, ist es gut, die Worte zu lesen, in welchen die gleiche Gertrud ihr Urteil über die äußere Tätigkeit abgegeben hat. Sie läßt den Herrn also sprechen: „Wenn ich mich bloß an den geistlichen Übungen erfreute, so hätte ich die menschliche Natur nach dem Falle so wiederhergestellt, daß sie weder Nahrung noch Kleidung noch sonst etwas bedürfte, zu dessen Erwerbung und Bereitung der Mensch sich jetzt abmüht. Vielmehr wie ein mächtiger Kaiser nicht etwa bloß in seinem Palaste zarte, geschmückte Mägdelein besitzen will, sondern Fürsten, Feldherren, Soldaten, taugliche Diener: so erfreue auch ich mich nicht bloß an den inneren Wonnen der Beschaulichen, sondern ebenso an den verschiedenen nützlichen Beschäftigungen, die zu meiner Ehre und mir zulieb verrichtet werden. Auch durch diese äußeren Arbeiten lasse ich mich einladen, Wohnung zu nehmen und Wonnemahl zu halten mit den Menschenkindern. Die Menschen aber werden durch dieses tätige Leben mehr in der Liebe, in der Geduld, in der Demut, in den übrigen Tugenden geübt." [2] Diese Arbeiten und jene Gebete, die Übungen der Selbstverleugnung und die Geduld in Krankheit und anderem Leid, die großen Werke des äußeren Apostolates und die kleinen Pflichten des täglichen Lebens, dazu das sittliche Mühen und das sittliche Opfer jedes einzelnen, — das alles vereinigt sich mit den Verdiensten der Heiligen und pfropft sich ein in den Baum des Kreuzes, um in dessen Kraft eine Fruchtfülle zu werden, die allen zugute kommt. Alle sind reich in der Gnade und in der Tugend und in dem Verdienste der Brüder, wie die Glieder des Leibes Leben und Gesundheit und Kraft einander zuteilen. Durch die Liebe Gottes

[1] Ibid. IV, 21 (im Anfang).

[2] Ibid. III, 69 (Weißbrodt III, 63). Dazu vergleiche man Thomas A., S. Th. II, II, 182, 3; der Grundgedanke dieses Artikels ist die These: „Quamquam vita activa impedimento sit vitae contemplativae, quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen proxime conducit, quatenus internas animi affectiones ordinat et moderatur."

sind alle mit dem Einen verbunden, und durch die Liebe zum Nächsten werden alle miteinander zu Einem: „auf daß der einzelne, was er von jenem Einen, dem alle anhangen, nicht völlig in sich aufnehmen kann, nun vollkommener vermöge der Nächstenliebe in anderen besitze und auf daß in dieser Weise das Gut, das alle besitzen, auch ganz dem einzelnen gehöre“.[1]

98 Mit den Anschauungen Gertruds lassen sich die Ausführungen Theresias von Jesu in Vergleich bringen.[2] Wir beschränken uns auf wenige Stellen. „Laßt uns nicht“, ruft die Heilige ihren Schwestern zu, „den Turm der evangelischen Vollkommenheit ohne Fundament zu bauen versuchen. Unser Herr sieht nicht so sehr auf die Größe unserer Werke als auf die Liebe, mit der sie verrichtet werden.“[3]

Theresia, auch als Heilige die Tochter ihres Landes und ihrer Zeit, mit einer Edelkrone christlicher Vollendung, die der ritterlichen Romantik nicht ganz entbehrt, lehrt ihre geistigen Töchter ausdrücklich, daß das mystische Streben nicht etwa als Kennzeichen die Unterdrückung der natürlichen, echt-menschlichen Empfindungen habe. „Glaubet nicht,“ so schreibt sie, „daß die Gleichmäßigkeit mit dem Willen Gottes uns verpflichte, den Verlust z. B. eines Vaters oder eines Bruders nicht zu empfinden und über die uns zustoßenden Leiden und Krankheiten uns zu freuen. Gott verlangt bei solchen Gelegenheiten nur zwei Dinge von uns: nämlich ihn und unseren Nächsten zu lieben. Hieran müssen wir arbeiten; erfüllen wir diese Pflicht getreu, so tun wir seinen Willen und sind mit ihm vereinigt.“[4]

Das klingt sicher nicht wie eine antisoziale Tendenz. Im Gegenteil tritt selbst in dem Lebensideal dieser streng weltfernen Beschaulichkeit das soziale Moment sehr entschieden hervor. Im gleichen Kapitel des gleichen Buches mahnt die hl. Theresia: „Seid überzeugt, daß ihr gerade so viel in der Liebe Gottes wachsen

[1] Hugo von St. Viktor, am Schlusse der Schrift (cap. 19) „Über die Früchte des Fleisches und des Geistes“. Vgl. die herrliche Stelle De grad. char., cap. 4 bei Richard von Viktor; siehe auch unten, n. 210, sowie n. 339 und 340.

[2] Eine andere herrliche Parallele bietet die hl. Katharina von Siena, siehe z. B. A. Drane, St. Catherine of Siena, 1. edit., t. I, p. XV f.

[3] Seelenburg VII, 4.

[4] L. c. V, 3.

werdet, als ihr fortschreitet in der Liebe zum Nächsten. Denn der gütige Gott liebt uns so sehr, daß er uns unsere Liebe zueinander dadurch lohnt, daß er unsere Liebe zu ihm auf vielerlei Weise vermehrt." „Es ist also sehr wichtig für uns, sowohl die Stimmung unserer Seele als auch unser äußeres Benehmen gegen den Nächsten wohl zu prüfen." [1]

Gerade in der Erprobung dieser sozialen Tugend liegt ein großer Teil der läuternd-vorbereitenden Übung, welche den Mystikern als Vorbahn der gotteinigenden Beschauung gilt. Die erfahrene Lehrmeisterin geht daher ins einzelne. „Ist es nicht lächerlich, wenn man Leute sieht, welche sich während des Gebetes einreden, sie würden sich sehr freuen, gedemütigt zu werden und sogar öffentliche Beschuldigungen um Gottes willen zu erdulden, die aber sogleich nachher auch den kleinsten Fehler, den sie begangen, sorgfältigst verbergen und ganz außer sich geraten, wenn man sie ungerechterweise beschuldigt?" Und ferner: „Sehe ich Personen, welche mit so ängstlichem Eifer dem Gebete obliegen, daß sie, aus Furcht, etwas von der dabei gekosteten Freude und Andacht zu verlieren, es nicht wagen, sich zu bewegen, noch in etwa die Gedanken abzulenken, so wird es mir nicht schwer, zu urteilen, daß sie dies für die Hauptsache halten und nicht wissen, auf welchem Wege man zur Vereinigung gelangt. Nein, nein, meine Schwestern, das ist nicht der Weg dazu. Gott begnügt sich nicht mit Worten und Gedanken, er will Wirkungen und Handlungen. Wenn ihr daher einer Kranken oder Leidenden irgendeine Erleichterung bringen könnt, so verlaßt euer Gebet, um ihr beizustehen" (— ist dies nicht der Geist, den der hl. Vinzenz von Paul seinen barmherzigen Schwestern einzuhauchen verstanden hat? —), „hegt Mitleid mit ihren Leiden, macht ihren Schmerz zu dem eurigen, und müßt ihr, um Speise zu verschaffen, selbst fasten, so tut auch dieses gern, und zwar dieses alles nicht bloß dieser Person, sondern auch Gott zuliebe, der es euch befiehlt. Das heißt wahrhaft mit dem Willen Gottes vereinigt sein." Und „wenn jemand in eurer Gegenwart recht gelobt wird, so freut euch mehr darüber, als wenn ihr selbst Lob finden würdet. Wenn es aber verdienstlich ist, sich darüber zu freuen, daß die Tugenden eurer Schwestern bekannt werden, so ist es nicht minder verdienstlich, sich ebensosehr über ihre Fehler wie über die eigenen zu betrüben und alles zu tun, um sie zu bedecken" (Seelenburg, V, 3). Wie viel könnten die Weltkinder an heiliger Klugheit gewinnen, wenn sie diese Weisheit der Zelle zu der ihrigen machten!

Im innigsten Bunde mit dieser Betonung der sozial-charitativen Pflichten, seien sie ordentlicher oder außerordentlicher Art, steht der Aufruf zu jenem stillen Apostolat, von dem wir eben gesprochen. „Wie gerne hätte ich tausend Leben hingegeben, um eine einzige der Seelen zu

[1] L. c.

retten, die ich in jenem Lande (in Frankreich, infolge der Neuerungen) so zahlreich zugrunde gehen sah. Aber ach, ich, nicht nur ein Weib, sondern auch aller Tugenden bar, sah mich in der gänzlichen Unmöglichkeit, den Dienst meines göttlichen Meisters nur in etwa zu fördern. Da ich erkannte, wie der göttliche Herr so viele Feinde und so wenig Freunde hat, ergriff mich das Verlangen, welches mich noch jetzt erfüllt, daß wenigstens seine Freunde ihm mit voller Seele dienen möchten. Ich beschloß also, das wenige zu tun, was in meiner Macht stand, nämlich selbst die evangelischen Räte mit der mir möglichen Vollkommenheit zu befolgen und die wenigen zu St. Joseph vereinten Nonnen zu gleichem Streben zu bewegen." „Es schien mir: wenn wir uns einzig damit beschäftigten, für die Verteidiger der Kirche, für die Prediger und Gottesgelehrten, welche in ihrem Dienste streiten, zu beten, so kämen wir gleichsam unserem so ungerecht verfolgten göttlichen Meister nach Kräften zu Hilfe" (Weg zur Vollkommenheit, I. Kapitel).

Dieses Bekenntnis ist der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des Lebens und Wirkens Theresias. Und was dieser Fürstin der spanischen Mystik als sozialer Einschlag ihres Lebensideals vorschwebte, kam in ähnlicher Weise, obschon nicht im gleichen Grade, auch sonst zur Geltung, insoweit die Mystik als Gesamterscheinung in Betracht kommt. Ich erwähne nur noch die Klarheit, mit der Gerson (De monte contemplationis, cap. 26) das Verhältnis zwischen der Übung der Beschaulichkeit und der Erfüllung der Standespflichten bestimmt, den Nachdruck, mit welchem Arbiol (Deseng. mist., cap. XII) die christlich-veredelte Tugend der Höflichkeit und Gefälligkeit empfiehlt, sowie die Entschiedenheit, mit der Luis de León (In Eccles., cap. IV nach einem M. S., bei Gutierrez, l. c., p. 168) die Freundschaft preist und jede Misanthropie verurteilt.

99 Nicht alle Aussagen der Mystiker, welche einen dem Gemeinschaftsleben feindlichen Klang zu haben scheinen, sind wirklich von dieser Tendenz eingegeben. Noch weniger ist der Fluchtversuch vor den Aufgaben des tätigen Lebens stets als absolute Bevorzugung der Beschaulichkeit zu erachten. Zuweilen ging ein harter Zweikampf zwischen dem Zuge nach dem Innenleben und jenem nach dem Außenwirken voraus, und es wogte die Entscheidung lange hin und her. Nicht selten war es die demütige Abwägung der eigenen Kräfte, die den Rat gab, dem für tüchtiger erachteten Berufsgenossen die Bahn freizugeben und selbst noch besser nach innen sich zu schulen, um nicht nutzlos nach außen sich zu versuchen. Und wo immer dies Prinzip der Kräfteansammlung von einem unüberlegten Hinausstürzen auf das Forum der großen Zeitaufgaben abmahnte, hat es sich als höchst segensreich gezeigt und so sein Recht selber dargetan.

Es ist aber nicht zu leugnen, daß wir mitunter eine wirklich einseitig-enthusiastische Bevorzugung der Beschaulichkeit zu ungunsten des welttätigen Lebens finden und eine ernste, nachdrückliche, warme Betonung des sozial-idealen Momentes vermissen, wie dies etwa an zahlreichen meditativen und homiletischen Ausführungen der Perikope des Lukas (10, 38—42) über Maria und Martha zutage trat.

Jedoch glaube ich nicht, daß man dies allzu tragisch nehmen soll. Wer das Unglück der Menschen beklagen will, wird noch immer in der Weltversunkenheit und Gottentfremdung den nächstliegenden Stoff finden, nicht aber in der Weltflucht. Die Zeiten sind noch nicht gekommen, in welchen die wesentlichen Erdenaufgaben durch das christliche Einwärts- und Aufwärtstrachten ernstlich gefährdet werden. Hätte der göttliche Meister dies gefürchtet, so hätte er wohl ein zweites Mal die Parabel von den Pfunden und den Knechten uns erzählt und dabei die Anwendung ganz ausdrücklich auf die Zeitverpflichtung gemacht, oder er hätte, mit ganz speziellem Fingerzeig auf die Diesseitsarbeit, noch bestimmter vom Öl der Klugheit, vom Fruchtbringen der Zweige zu uns gesprochen. So aber glaubte er, daß seine Jünger hinlänglich erleuchtet sein würden, um den Reflex der übernatürlichen Ordnung in den natürlichen Lebensverhältnissen zu erkennen, und um zu verstehen, daß mit dem Höheren auch das Niedere, mit dem Ziele auch der Weg bestimmt sei, daß also mit der Treue gegen die Ewigkeitsaufgaben auch die Treue gegen die Diesseitsverpflichtungen mitgefordert werde. Was allzeit uns Menschenkindern am meisten nottut, gleichviel ob wir in den Werkstätten der Wissenschaft oder in denen der Handarbeit uns mühen, ob wir der Herstellung, der Vermittlung, dem Schutze der geistigen Werte oder der materiellen Güter unsere Kräfte widmen, was uns allen zuerst und am meisten nottut, ist die Warnung, daß wir nicht versinken in den Stundendienst der Zeit, nicht vergessen auf die Sonntagsruhe und Festtagsweihe der Seele. Deshalb die messianische Predigt vom einen Notwendigen, sowohl vor den Tausenden auf dem Berge, als vor der kleinen Bethania-Gemeinde! Und die Kirche hat erhobenen Hauptes dieses Evangelium des „Unum necessarium" in die Jahrtausende hineingesungen und wird es auch in den kommenden Zeitläufen nicht verstummen lassen.

Wo aber bisweilen die Reaktion gegen den einseitigen Welt- und Zeitdienst selbst einseitig geworden, da war im voraus für die Korrektur gesorgt durch die ausgleichende Kraft der Zeugnisse, an welche wir bereits erinnert haben und welche ihre wirksamste Bestätigung gerade von denen erhalten, die selbst das Problem der Harmonie von Weltverleugnung und Weltheiligung, von Weltflucht und Weltarbeit mit dem ganzen Ernst eines die Brüder liebenden, die Seele pflegenden, nach Gott hungernden Strebens versuchten.

Ich weiß nicht, ob jemand jemals die Sehnsucht nach der Pflege der eigenen Seele, nach vollkommener Weltferne, nach ausschließlicher Übung der Beschaulichkeit in glühenderen Worten ausgesprochen hat als Gregor von Nazianz, wenn sich auch immerhin Basilius der Große, Gregor der Große oder auch Bernhard von Clairvaux mit ihm hierin vergleichen mögen. Die Sinne schließen, die Welt verlassen, die irdischen Bedürfnisse aufs äußerste einschränken, in allem Gott suchen und immer näher, heller, reichlicher, freudiger, dauernder Gott und das Göttliche beschaulich betrachten, und ebendeshalb allererst und immerfort auf die Läuterung des Herzens bedacht sein, diese Aufgabe steht ihm als Lebensarbeit vor Augen.[1] Um ihr besser zu genügen, deshalb eben zieht ihn ein so mächtiges Sehnen nach der Einsamkeit, welchem Sehnen er gelegentlich auch vor dem Volke in seiner Predigt Ausdruck gab. Am hellsten tönen diese Klänge beim Anlasse seiner bischöflichen Konsekration.

„Der Zug des eigenen Begehrens will die Flucht mir anraten, Berge mir empfehlen und Einöden, Ruhe an Körper und Geist, innerliche Selbsteinkehr und Einsammlung aus dem Reich der Sinne, damit ich, frei von jeder Makel, mit Gott verkehre und aus dem Glanze des Geistes reines Licht schöpfe, und daß nimmer Erdhaftes und Trübes sich beimische und das göttliche Licht beeinträchtige — bis wir denn dereinst zur Quelle aller Licht- und Lebensstrahlen gelangen und, spiegellos die Wahrheit schauend, das Ziel allen Sehnens und Strebens erreichen."

Schon diese Stelle bezeugt zur Genüge, daß der Drang dieses heiligen Mannes nach Einsamkeit ganz und gar in der Gottesliebe seine Wurzeln geborgen hat. Das Folgende wird zeigen, daß diese

[1] Oratio 2, n. 7 (Migne 35, 413) und 20, n. 1 (Migne 35, 1065).

Gottesliebe siegreich sich bewährt in der Nächstenliebe, indem der Gottesfreund seine Neigung zum Sichselbstangehören überwindet aus den Motiven des Seeleneifers und des Gehorsams gegen den Willen Gottes.

„Aber der Heilige Geist", so fährt der Nazianzener gegensätzlich fort, „mahnt mich, daß ich hervortrete und auf den Nutzen der Gemeinschaft Bedacht nehme, daß ich mir selbst aufhelfe, indem ich anderen Hilfe leiste, daß ich die Fackel des göttlichen Lichtes öffentlich leuchten lasse, daß ich zu Gott hinführe ein auserwähltes Volk, eine heilige Gemeinde, ein königliches Priestertum und ein Ebenbild, ein geläutertes Abbild, in vielen."

„Ein Garten ist ja doch mehr als ein Baum, der ganze Himmel mit allem Schmuck mehr als ein Stern, der Leib mehr als ein Glied: so ist eine wohlgeordnete Gemeinde mehr als ein einzelner, der treu seine Pflicht erfüllt. Und zudem darf weniger der eigene Vorteil Geltung haben als die Rücksicht auf den Nächsten."

Das ist, so schließt der edle Bischof die dramatische Entwicklung, das Gesetz des Lebens Christi und die Entscheidung des göttlichen Geistes.[1]

Dies haben auf gleiche Weise Gregor der Große, der große Bernhard, und ungezählte andere anerkannt und sie haben deshalb aus Seeleneifer dem Zug zur Einsamkeit entsagt. Es ist bekannt, daß auch der selige Pfarrer Vianney von Ars in die Zahl dieser Männer gehört.[2]

Neben diesen lebendigen Beispielen stehen laute Aussprachen 101
der aszetisch-mystischen Literatur, aus denen einzelne auszuwählen nur wegen der großen Zahl der des Erwähnens würdigen Stimmen einige Schwierigkeit bereitet.

Die „deutsche Theologie" erhebt die Frage: „Wie man das verstehen soll, daß Christus spricht, man solle alle Dinge verlieren?" Die Antwort lautet: „Das soll man nicht also verstehen, daß der Mensch nichts zu tun oder zu handeln solle haben;

[1] Oratio 12, n. 4 (Migne 35, 848).

[2] Siehe J. Vianney, Le bienheureux Curé d'Ars (in der Sammlung „Les Saints", Paris, Lecoffre), 14. édit., 1906, p. 83 und 89 ff. — Wertvoll ist, was Bihlmeyer über das reiche seelsorgerliche Wirken Susos zusammengestellt hat, a. a. O., S. 111* ff.

denn der Mensch muß je etwas zu tun und zu schaffen haben, dieweil er lebt. Aber man soll es also verstehen, daß alles des Menschen Vermögen, Tun und Lassen, Bekenntnis und Wissen und auch aller Kreaturen das nicht ist, woran die Vereinigung liegt." Nur die lautere, gänzliche Weihe des Willens führt zur Einigung mit Gott, „nicht aber irgendein Wort oder Werk oder irgendeine Weise". „Doch müssen die Dinge sein," heißt es nochmals, „man muß tun und lassen, und der Mensch muß schlafen und wachen, gehen und stehen, reden und schweigen, essen und trinken und viel mehr dergleichen, das doch sein muß, dieweil der Mensch lebt." [1]

Thomas von Kempen soll hier nicht übergangen werden, weil sein Lebensideal von vielen als schlechthin autozentrisch betrachtet wird. In der Tat dringt er unermüdet darauf, daß der Mensch seiner selbst nicht vergesse und der vergänglichen Eitelkeit sich entledige. Und um so mehr dringt er darauf, als er gerade diejenigen im Auge hat, welche durch die Wahl des Ordensstandes die Weltentsagung und den besonderen Dienst Gottes freiwillig, aber in verpflichtender Weise übernommen haben. Übrigens dürfen auch die Weltleute dankbar sein, wenn sie gemahnt werden, daß Tätigkeit und Emsigkeit im rechten Pflichtkreise am besten gedeiht, wenn die Vielgeschäftigkeit, die sich um alles Fremde kümmert, in alles Fremde sich einmischt, gründlich überwunden wird. Solche Mahnung dient dem Herzensfrieden und fördert den Arbeitssegen, wie der Geistesmann ausführt.[2] Daß er dabei nicht über alle anderen Pflichten hinweggesehen, sondern auch dem sozialen Momente ein Wort gewidmet hat, — dies allein ist es, was hier erwähnt werden soll. Man möge das neunzehnte Kapitel des ersten Buches der Nachfolge Christi nachlesen. Dort finden wir unter anderen Weisheitslehren treffliche Winke für eine Verbindung des tätigen und des beschaulichen Lebens. „Wenn du nicht fortwährend in dir gesammelt sein kannst, so sammele dich doch hie und da, wenigstens einmal im Tage, am frühen Morgen oder am Abende. Am Morgen erwecke dich zu einem guten Vorsatze; am Abende durchforsche deinen Wandel, wie deine Gedanken, deine Worte, deine Handlungen den Tag hindurch beschaffen gewesen seien; denn vielleicht hast du darin öfter wider Gott und wider

[1] Kap. 27, Peiffer, 2. Aufl., S. 102 f.

[2] Siehe z. B. Imit. Chr. III, 23—25 und III, 3.

deinen Nächsten gesündigt." Auch meint der weise Mann, daß ein Ablassen von den gottseligen Übungen sehr verschiedene Wirkung habe, je nachdem die Ursache verschieden gewesen: „Wenn du aus Überdruß oder aus Nachlässigkeit von deinen frommen Gepflogenheiten abgehst, wirst du bald merken, daß du gefehlt und dir geschadet hast. Anders, wenn du jetzt und dann eine Andachtsübung aus gottseligen Absichten oder, um deinen Brüdern nützlich zu sein, unterlässest; in diesem Falle kannst du den Faden leicht wieder dort anknüpfen, wo du abgelassen hast!" [1] „Ex professo" spricht der gleiche Autor über die Harmonie zwischen innerer Beschaulichkeit und äußerer Tätigkeit in der Rede über den Aufstieg des Moses zum Sinai. „Auch Moses erhielt, nach längerem Weilen beim Herrn, den Befehl, wieder herabzusteigen, um das Volk zu unterweisen, welches seiner Leitung anvertraut war. Dadurch sollte gezeigt werden, daß ein jeder, der die Wonne und die Erhebung des Verkehres mit Gott erfahren hat, alsdann wieder in nutzbringender Weise und in Demut zum gottgefälligen Wirken zurückkehren soll. So soll er, bald hinaufsteigend, bald wieder herabsteigend, immerdar seinen Fortschritt finden und niemals stille stehen: entweder nach innen mit Gott vereint oder nach außen dem Wohle des Nächsten dienend!" [2]

Ein reicher Chor von Stimmen — nicht erst von heute, sondern 102
schon von der Väterzeit — läßt sich im gleichen Sinne vernehmen. Was späterhin der Fürst der Schule, Thomas von Aquin, [3] und sein großer Kommentator Suarez [4] in einer mehr schulmäßigen Fassung lehrten über das Verhältnis der Vita activa und der Vita contemplativa, hat bei den Vätern in der morgen- und

[1] Imit. Chr. I, 19, n. 4 und n. 3.

[2] Sermones de vita et passione Domini, XIV, in Thomae a Kempis Opera omnia, ed. Pohl, vol. III, 1904, p. 151. Vgl. unten, n. 179.

[3] S. Th. II, II, 179 ff. und 182 ff. — An und für sich ist natürlich die Kontemplation höher an Würde als das Außenarbeiten; anders aber kann das Verhältnis werden je nach den konkreten Umständen (man denke an das Leben Jesu auf Erden!). Siehe l. c., qu. 182, 1 und 2. Dazu vgl. Thomas von Vallgornera, Myst. Theol. divi Thomae (1662), edit. Berthier (1890. 1891), n. 1158 s., sowie H. Schauerte, Mystik (eine Übersetzung, bezw. Zusammenfassung der Ausführung des Aquinaten), S. 41 ff. und 54 ff.

[4] Siehe z. B. die ersten Kapitel der Abhandlung De statu perfectionis (De Religione, Tractatus VII).

abendländischen Kirche oft genug einen unmittelbaren Ausdruck gefunden. „Die Würde des Gnostikers wächst," meint Klemens von Alexandrien, „wenn er mit der Seelenleitung betraut ist; durch die Unterweisung gibt er ja das größte aller Güter, Gott selbst." [1] Makarius aber macht die schöne Bemerkung: „Würde eine Seele immerdar in der wundervollen Beschauung, die sie kostet, versunken bleiben, dann wäre sie nicht imstande, dem Heile des Nächsten sich zu widmen. Dies ist der Grund, weshalb Gott nicht zuläßt, daß der Mensch einen Stand so vollständiger Kontemplation erreiche, — damit er eben der Sorge für die Brüder sich hingebe." [2] Die Gnade der Beschauung aber, wie sie Gott von Zeit zu Zeit den Männern mit tätigen Berufen gibt, tritt geradezu in den Dienst dieses Tätigseins für andere. Denn in diesen Weihestunden des inneren Lebens wird der Mensch von einer solchen freudigen Fülle der Liebe durchströmt, daß ihm alle Menschen nahe stehen wie Herzensfreunde. [3] Dies ist so richtig, daß — um auf die Mystik des gewöhnlichen christlichen Lebens hinzuweisen — an den heiligen Hochfesten der christlichen Religion nicht bloß die Bande sich erneuern, die an die höhere Welt uns knüpfen, sondern daß an diesen Gnadentagen auch die Bande, welche an die Umwelt in Familie und Gesellschaft uns anschließen, im Feuer gemeinsamer Seelenstimmung sich neu stählen und zugleich vergolden.

Selbst Chantepie de la Saussaye hat darum, unter spezieller Beziehung auf das christliche Mönchtum, hervorgehoben, daß eine gerechte Beurteilung anerkennen müsse, wie die von der Beschaulichkeit geübte „Isolierung von der Welt zugleich eine Konzentration der geistigen Kraft bezwecke, um desto fruchtbarer und kräftiger für die Welt und sogar in der Welt arbeiten zu können". [4] Und wie P. Geiger bemerkt und wie von uns schon angedeutet wurde, sind „selbst die rein kontemplativen Orden bei ihren Gebeten und Bußübungen wie von der Liebe Gottes, so von dem Verlangen geleitet, die Gnadenschätze, welche sie in Gott finden, auf die ganze Menschheit herabzuziehen, die Erde damit zu befruchten und göttliches Leben in der Menschheit zu wecken und zu pflegen". Um so mehr ist dies der Fall bei den Geistesmännern, die in tätigen Berufen stehen, vorab bei denen aus ihnen, welche die Stufe der

[1] Strom. VII, 1. [2] 8. Homilie.
[3] 18. Homilie. [4] A. a. O. I, 131.

Heiligkeit erstiegen haben. „Das reichste Geistes- und Liebesleben, das sie aus dem Geiste Gottes aufnahmen, strömte unablässig wieder von ihnen aus auf die anderen Seelen." „Die seligste Ruhe in Gott verband sich mit der opferfreudigsten Tätigkeit für den Nächsten." „Sie trennten niemals ihre eigene Vervollkommnung und ihr eigenes Glück von der Vollkommenheit und dem Glück der anderen Seelen." Warum? „Indem sie ihr Glaube in den Nebenmenschen Kinder Gottes und Brüder sehen ließ, trieb die Liebe sie unablässig, Gott nachahmend, alle Schätze des geistigen Lebens, die sie selbst beglückten, anderen mitzuteilen." [1]

Es sind aber, wenn wir das Gesagte zusammenfassen und 103
abschließen wollen, der Gründe viele, die den sozialen Zug als unmißbares Moment des mystischen Lebensideals erscheinen lassen, und zwar so, daß das sozial-gerichtete Wirken wenn auch in vorzüglicher Weise, so doch keineswegs ausschließlich auf das Seelenheil hinbezogen wird.

Weil die Mystik nach den Gesetzen des Reiches Gottes sich regelt, muß sie auch mit vollem, tätigem Ernste sich beteiligen, wenn im großen Chore der Menschheit das „Adveniat regnum tuum!" gebetet wird. Der Mystiker wird bereit sein, mit hinauszufahren auf das Meer dieser Welt, wenn es gilt, die Netze in ihre Fluten einzusenken, um Seelen zu gewinnen. Er wird willens sein, zu säen und zu pflanzen auf allerlei Boden, weil alles Ackerland Gottes ist, auf welchem in immer sich erneuernder Saat und in immer sich erneuernder Ernte der Segen fortgeleitet wird bis zum Ende der Welt und bis zur Vollreife der großen Ernte für Gottes Scheunen.

Solcher Apostelgeist ist untrennbar vom Geiste Christi. Christus kam herab, um Feuer auf die Erde zu bringen, und was anderes wollte er, als daß es hell auflodere! [2] Ganz mit dem Vater vereint, war das Leben des Herrn nicht minder ganz und gar den Menschen geweiht, und die gleiche Geistessalbung, welche die heiligste Menschheit Christi mit der Fülle des göttlichen Lebens, der göttlichen Güter ausstattete, durchglühte sie auch mit dem Vollmaß der Liebe und der Kraft zum Wirken für die Menschen. [3]

[1] P. Godehard Geiger in der Passauer theol.-prakt. Monatsschrift, Bd. XIII, S. 541 f. Dazu vgl. unten, n. 153.

[2] Luk. 12, 49. [3] Is. 61, 1; Luk. 4, 18; vgl. Is. 11, 2.

Auf ähnliche Weise wirkt auch der Hl. Geist in den Seelen der Gottesfreunde. Sein Hauch weckt in diesem inneren Heiligtume eine verborgene Frühlingswelt von Innengaben, herrlicher, als sie je einmal die Sonne der sichtbaren Natur entlockt. Aber diese Innenwelt ist nicht das ganze Reich des Hl. Geistes, nicht die ganze Spende seiner Liebe. Ein reicher Teil der Morgengabe, welche er der Seele spendet, zielt unmittelbar oder mittelbar nach außen, zum tätigen Leben, zur Dienstleistung für die Brüder, wie der Apostel, mit dem Propheten übereinstimmend, uns verkündet, wenn er von der Geduld spricht, von der Sanftmut, vom Frieden und vom großen, alles beherrschenden Gesetze der Liebe.[1] Welche andere Quelle auch könnte so reich, so frisch, so weit den Segen spenden als jene, die zugleich aus der Höhe herab, aus der Tiefe heraufströmt!

Das mystische Leben würde aufhören, Leben der Gottvereinigung zu sein, wenn es in Gegensatz treten würde zur tätigen Liebe. Gott selbst ist ja höchste Ruhe und höchstes Wirken zumal. Daher muß das Ziel, zu welchem er uns berufen, die Teilnahme nämlich an seinem Leben, zumal Wirken und Ruhen bedeuten. Es muß aber auch das gottinnige Leben auf Erden nach dieser Einheit streben. Diesem gottinnigen Leben kann demnach unmöglich der Verzicht auf jede äußere Lebensaufgabe wesentlich sein, wohl aber die Einheit des inneren und äußeren Lebens — soweit dies auf Erden sich ermöglichen läßt — durch die höhere Würdigung alles Wirkens als eines gottesdienstlichen Tuns. Wo dagegen die Liebe fehlt, die dazu drängt, den Brüdern zu dienen, da kann von einem wahren mystischen Leben nicht die Rede sein. Denn mit Gott sich vereinigen heißt eben auch, sich Gott verähnlichen: Gott aber ist die Liebe.[2]

[1] Gal. 5, 22; vgl. 1. Kor. 12—14. Vgl. auch unten n. 210.

[2] 1. Joh. 4, 8.

2. Buch.

Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens.

I. Kapitel.

Das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung.

§ 17. Religion und Gebet.

Religion und Gebet fallen nicht zusammen, aber sie sind mit- 104
einander verbunden, wie Leben und Atmen, wie Geist und Sprache. Sowenig es eine echte Religion gibt ohne die Gottesidee und ohne den Ewigkeitsgedanken, so wenig gibt es ein echtes religiöses Leben ohne Gebetsleben. Das Gebet ist eben das Offenbarwerden des Gottesbesitzes, der im Jenseits sich vollendet, im Diesseits aber sich anbahnt in Glauben, Hoffen, Lieben. Gottesglaube, Gottvertrauen, Gottesliebe in heiliger Gemeinsamkeit verbunden und lebendig geworden in Geist und Gemüt, ausgesprochen laut vor der Gemeinde oder still vor Gott allein, mit oder ohne Wortsprache — das ist das Gebet, wie es als heilige Übung in ununterbrochener Kette von den Gottesfreunden aller Zeitenfolge ist gepflegt worden. Und wenn es gilt, den Weg anzugeben, auf welchem die Religion ihren Segen an die Menschheit vermittelt, so kann auch die höchste theologische Spekulation und die glänzendste Form der religiösen Beredsamkeit sich nicht vergleichen mit dem echten, schlichten, herzenswarmen Gebete. Im Gebete kommt die Erkenntnis der religiösen Wahrheit zu unmittelbarer Fruchtbarkeit, fließt der Strom der Tröstung über die Erde, quillt die sittliche Kraft, die dem religiösen Gedanken innewohnt, in die Seelen, besiegelt sich das Band, welches die Menschen mit ihrem Gott vereint, aber zugleich

auch miteinander zu einer großen Familie zusammenschließt. Wer darum in keiner Weise betet, von dem ist zu sagen, daß er aus dem Vaterlande der Menschheit, aus dem Quellenbereiche der religiösen und sittlichen Hoheit fortgegangen ist in die Fremde. Wem aber der Begriff des Gebetes ungeläutert oder halbverstanden ist, der ist notwendigerweise mit seinen religiösen Begriffen noch nicht ins reine gekommen. Und wenn sich wirklich, wie oben gesagt wurde, Religion und Gebet verhalten wie Leben und Atmen, Geist und Sprache, und wenn zweifelsohne gesundes Leben und gesundes Atmen, hohes Geistesleben und edle, reiche Sprache sich zusammenfinden, dann darf wohl die rechte Auffassung und Übung des Gebetes als ein Gradmesser des religiösen Lebens gelten und es kann von der wahren Höhenstufe des Gebetslebens ein Schluß gezogen werden auf die Vollendung des ganzen religiösen Standes. Hier wird deshalb auch die Mystik eine ihrer entscheidenden Proben zu bestehen haben.

105 Es entspricht nun ganz dem Geiste der Mystiker, wenn bei ihnen viel weniger die Rede ist von der Pflicht des Gebetes als vielmehr von dem Glück, welches dem Betenden zuteil wird, weil beten heißt: dem innersten Zuge des Herzens folgen und der Quelle aller Güter sich nahen. „Unsere Seele gleicht dem zarten Flaumfederchen, das, wenn es nicht durch Feuchtigkeit beschwert ist, vermöge der Beweglichkeit seines Wesens beim leichtesten Hauche in die Höhe, zu dem Himmel sich erhebt; freilich, wenn es feucht geworden ist, dann wird es, statt lustig emporzufliegen, zur Erdentiefe herabsinken. So wird unser Geist, wenn er unbeschwert ist durch die freiwillig angenommene Last weltlicher Sorge und schädlicher Begierden, gleichsam durch seine natürliche Beweglichkeit beim leisesten Hauche der frommen Betrachtung zur Höhe gezogen, über das Niedere und Irdische hinauf zum Unsichtbaren und Himmlischen emporgetragen.“ [1] „Wenn es dem Dichter erlaubt war, zu sagen: ‚Jedweden zieht seine eigene Lust‘ (Vergil, Ecl. 2), nicht die Notwendigkeit, sondern die Wonne, nicht der Zwang, sondern die Freude, — um wieviel stärker wird wohl der Zug sein, welcher uns Menschen zu Christus zieht, wenn wir Freude haben an der Wahrheit, Freude an der Seligkeit, Freude an der Gerechtigkeit,

[1] Kassian, Coll. IX, 4.

Freude am ewigen Leben! Denn Christus ist dies alles. Oder haben etwa nur die Sinne des Leibes ihre Ergötzungen und die Seele sollte der ihrigen entbehren? Wenn das Herz ohne Freuden ist, warum heißt es dann: ‚Die Menschenkinder werden voll der Zuversicht sein unter der Obhut deiner Flügel; sie werden berauscht werden vom Überflusse deines Hauses, und mit dem Strome deiner Wonne wirst du sie tränken! Denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte werden wir das Licht schauen' (Ps. 35, 8—10)! Gib mir jemand, der die heilige Liebe im Herzen trägt, und er wird verstehen, was ich sage! Gib mir jemand, in dem Sehnsucht wohnt, in dem ein Hungern ist, jemand, der in dieser Wüste wandert und dürstet und lechzt nach der Quelle des ewigen Vaterlandes, — einen solchen gib mir, und er wird wissen, was ich sage." [1]

Indessen wird sich zeigen, daß auch die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Gebetsübung zur gelegentlichen Aussprache kommt, und zwar mit Vorliebe von einem Standpunkte aus, der schon für die frühpatristische Tugendlehre maßgebend war und der alle anderen Argumente weit übertraf. Christi Beispiel und Gebot ist auch hier das Gesetz aller Gesetze. Was die Propheten gelehrt und gezeigt, ist groß; aber größer, was der Sohn Gottes uns eröffnet hat. Er hat uns unter den übrigen heilsamen Mahnungen und göttlichen Vorschriften auch inbezug auf das Gebet nicht ununterrichtet gelassen.[2] Wie konnte der Herr nachdrucksvoller die Pflicht des Gebetes uns anempfehlen als durch eine Unterweisung über die Art und Weise, über Gegenstand und Geist unseres Gebetes! „Bereits hatte er vorhergesagt, daß die Stunde komme, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten würden im Geiste und in der Wahrheit.[3] Was er verheißen hat, hat er erfüllt." „Denn welches Gebet kann mehr ‚im Geiste' sein als das, welches von Christus uns gegeben ward, von welchem uns auch der Hl. Geist gesendet wurde? Welches Bitten kann vor dem Vater mehr gelten als dasjenige, welches von dem Sohne gesprochen wurde, der die ‚Wahrheit' ist?" „Beten wir also, geliebteste Brüder,

[1] Augustinus, tract. 26 in Ioannem, n. 4 (über Joh. 6, 44). Vgl. unten, § 31.

[2] Vgl. Cyprian, Über das Gebet, c. 1 und 2.

[3] 1. Joh. 4, 23.

sowie es der göttliche Lehrmeister uns gelehrt hat. Es erkenne der Vater die Worte seines Sohnes, wenn wir unser Gebet verrichten! Der innen im Herzen wohnt, sei auch in der Stimme, und da wir ihn beim Vater zum Fürsprecher haben, so laßt uns, wenn wir als Sünder für unsere Vergehen Nachsicht erflehen, die Worte unseres Fürsprechers vorbringen! Denn, da er sagt:[1] ‚Um was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er geben,' um wieviel wirksamer erlangen wir da, um was wir in Christi Namen bitten, wenn wir darum mit seinem eigenen Gebete bitten." [2]

Mit Absicht haben wir diese ganze Ausführung des hl. Cyprian hier mitgeteilt, obschon sie mit einem speziellen Punkte des Gebetslebens, mit dem Bittgebete, sich befaßt. Eben hiervon müssen auch wir zunächst sprechen, und diese Stimme aus der Väterzeit weist auf die rechte Bahn.

§ 18. Die Berechtigung des Bittgebetes im mystischen Leben.

106 Unter den von Innozenz XI. verworfenen Sätzen des Michael de Molinos findet sich folgende Proposition: „Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis, et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur et non quod nostra divinae: et illud Evangelii: Petite et accipietis, non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem: imo huiusmodi animae eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere" (prop. 14, bei Denzinger, Enchiridion, n. 1101).

Diese quietistische Thesis, welche gegen die Heilsnützlichkeit und innere Würdigkeit des Bittgebetes sich richtet, hat ihre Beurteilung schnell gefunden, wenn man über das Wesen des Bittgebetes sich klar wird und an den Gegenstand desselben sich erinnert, oder wenn man am messianischen beziehungsweise am biblischen Gebetsleben sich orientiert.

Übrigens hat schon die Gebetstheorie der neuplatonischen Mystik mit einem gewissen Erfolge das Bittgebet zu würdigen versucht. Gebet und Bitte sind eigentlich gar nicht trennbar. Wie nämlich alles Seiende von den Göttern herkommt, so steht alles Seiende mit den Göttern in bleibendem Zusammenhang, und

[1] Joh. 14, 13.

[2] Cyprian, a. a. O., c. 2 und 3.

zwar sowohl die Welt des Körperlichen, als das Reich der Seelen, letzteres aber in viel höherer Weise. Das Gebet ist nur das Echo auf die dauernde Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Antwort auf die beständige göttliche Einwirkung. Und anderseits kommt dem Menschen wiederum als Frucht der Gebetsübung zu, daß er nicht etwa bloß reichliche Wohltaten von der Gottheit empfängt, sondern sich selbst inniger eingründet in die Gemeinschaft mit der Gottheit. „Wer das Gebet nicht pflegt, gleicht einem Menschen, der keine Mutter hat." „Und wie Kinder, die man weggerissen von der Seite ihrer Väter, so müssen die Menschen beten, um zu den Göttern, ihren wahren Vätern, zu gelangen." Deshalb haben die Weisesten aus allen Völkern im Gebete ihre Geistesverwandtschaft mit der Gottheit bewährt und betätigt: die Fürsten der religiösen Bildung unter den Griechen, aber auch die ihnen geistig verwandten Weisen unter den Indern und Persern, die Brahmanen und Magier, kurz alle Freunde der wahren Weisheit sind auch Freunde des Gebetes gewesen. So die Ausführung des Proklus,[1] der sich auf Jamblichus und Porphyrius beruft.

Nicht unnütze Breite scheint es mir zu sein, sondern wohl- 107
begründete Hervorhebung der gottes würdigen, echt mystischen Anschauung über das Bittgebet, wenn der „Areopagite" in seiner an die Neuplatoniker mehrfach anklingenden Gebetsunterweisung in folgender Weise sich ausspricht: „Wir schwingen uns durch das Gebet empor zum höheren Anblick des göttlichen, gütigen Lichtes. Es ist, als ob wir eine an der Höhe des Himmels befestigte und bis zu uns herabreichende Lichtkette erfassen würden und nun, mit den Händen abwechselnd vorwärts greifend, sie scheinbar zu uns herabzögen, was doch tatsächlich nicht der Fall ist." Oder mit einem anderen Bilde: unser Verhältnis beim Gebet ist ähnlich dem der Schiffer, welche das Tau ergreifen, das von einem Felsen aus ihnen zugeworfen wird: sie ziehen keineswegs den Felsen an sich heran, sondern bringen sich und das Schiff näher zum Felsen hin. „Alles und namentlich die Theologie muß man mit Gebet anfangen — nicht etwa, als ob es gelte, die göttliche Kraft, die nirgends und doch allüberall wohnt, zu sich herabzuziehen, sondern

[1] In Tim. 64 und 65, nach H. Koch, l. c., S. 178 f.

um durch die göttlichen Erinnerungen und Anrufungen sich selbst ihr hinzugeben und mit ihr zu einigen."[1]

Das Bittgebet ist ein ebenso menschenwürdiges als insbesondere dem reinen Gottesgedanken entsprechendes Bekenntnis der göttlichen Allgutheit und Allgütigkeit, eine nie verstummende Anerkennung der menschlichen Bedürftigkeit und ein Empfänglichmachen[2] der Seele für die Gaben, die ihr Gott, und zwar unter ewiger Voraussicht ihres Flehens wie ihres Bedürfens, in ewiger Weisheit, mit ewig freier Liebe zugedacht. Nichts ist vernünftiger, als daß die Erkenntnis und der Wille, die beschränkt und gebrechlich sind, von dorther Leuchte und Stütze zu gewinnen suchen, wo der Quell der Hilfe niemals versagt hat. Und weit entfernt, daß der Mystiker weniger als andere zu erflehen hätte, ist gerade für ihn das Gebet als Bitte mit dem Gebete als Lob und Dank unzertrennlich verbunden. Denn da ihm allezeit die Vereinigung mit Gott als Ziel vor Augen steht, wird er immer wieder sehnend nach allem ausschauen, was zum Ziele hilft, und nicht minder stetig trachten nach dem Freiwerden von allem, was beim Gange zum Ziel im Wege steht. Und da er weiß, daß Gott, der ihm das Ziel gewiesen, nicht halbe Werke tut, sondern, überreich an Huld, ihm zum Beginnen auch das Fortsetzen und Vollenden geben will, erkennt er in demütigem Frohlocken den Ratschluß der göttlichen Gnadenordnung an, und, glühend vor Verlangen, daß des Herrn Wille an ihm geschehe, hat er ebendiesen Willen des Herrn als Gegenstand seiner Gebete.

Das „Dein Wille geschehe!" bleibt zuletzt der Inbegriff aller Anliegen, die wir im Gebete vor dem ewigen Gott auszusprechen wagen, wie mannigfaltig sie auch sein mögen. Denn der gleiche Herr, auf dessen Wort wir die Zuversicht unseres Bittens stützen, hat uns diese Regel des Bittens gegeben:[3] er hat uns die Erhörung dann zugesprochen, wenn wir „in seinem Namen", im Glauben an ihn und im Vertrauen auf ihn und in seinem Geiste zum Vater

[1] De div. nom. III, 1; vgl. Koch, l. c.

[2] Vgl. St. Bonaventura, Breviloquium V, 10 im Anfange.

[3] Vgl. etwa Augustinus, tract. 73 in Ioannem und Grimm, Leben Jesu VI², 188 f., 218 f., 267 f. — Gregor d. Gr. sagt kurz: „Ille ergo in nomine salvatoris petit, qui illud petit, quod ad veram salutem pertinet" (hom. 27 in Evang., anschließend an August., l. c., n. 3).

rufen. Es kann ja kein Widerspruch bestehen zwischen den Worten der ewigen Wahrheit. Der gesagt hat: „Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben", hat auch geboten: „Ihr sollt also beten: ‚Dein Wille geschehe!'" Deshalb wird niemals in der Kirche von dem Segen des Bittgebetes gesprochen, ohne daß die Ergebung unseres Willens in den göttlichen Willen gefordert werde. Um so mehr kommt diese Hingabe an den göttlichen Willen im Gebetsleben dort zum Ausdruck, wo in möglichst intensiver und in möglichst unmittelbarer Weise die Vereinigung mit Gott, also vor allem die Konformierung mit dem Willen Gottes als beherrschendes Gesetz erfaßt wird. Das zeigt sich vor allem inbezug auf die Güter, welche von Gott erfleht werden. Die Sorge für das Seelenheil, sowohl das eigene als das der Brüder,[1] ist das eigentliche Anliegen des zu Gott Bittenden. Mit dem hl. Paulus betet er, Gott wolle allen verleihen „gemäß dem Reichtum seiner Herrlichkeit, daß sie mit Kraft gestärkt werden durch seinen Geist im inneren Menschen".[2] In priesterlichem Geiste ruft er hinauf zum Vater der Liebe, daß „Gottes Wort Fortschritte mache",[3] daß immer neue „Türen des Wortes" sich erschließen zur Aussprache des Geheimnisses Christi, des Geheimnisses der Erlösung,[4] daß „vom Throne der Barmherzigkeit zu rechtzeitiger Hilfe die Gnade herabströme"![5]

In dem goldenen Büchlein „De adhaerendo Deo", diesem Kleinod 108
der Mystik, betont der selige Albertus Magnus die Bedeutung des Bittgebetes für das mystische Leben. Christi eigener Mund, Christi eigenes Beispiel „hat uns huldvoll gelehrt, daß wir in jeder Lage, bei jedem Ereignisse zum Gebete unsere Zuflucht nehmen sollen. Wir sind ja in Schuld und Elend, sind in Armut und Dürftigkeit, wir sind krank und hilflos, — wir sind Gottes Untertanen, und doch zugleich seine Kinder. In uns selbst ohne Trost, sollen wir mit einem demütigen Niederwerfen des Geistes, in Furcht und Liebe, wohlgeordnet und gesammelt, in schlichter Selbstbeschämung, mit großem Sehnen und in wahrer Glut, mit Seufzen des Herzens, in der Einfalt eines aufrichtigen Sinnes unsere flehentlichen Bitten dem Herrn darbringen. Mit vollem Vertrauen sollen wir ihm die

[1] Natürlich unterlassen die Geisteslehrer nicht zu bemerken, daß jenes Bittgebet vollkommener sei, zu welchem nicht das eigene Bedürfnis, sondern die Liebe zum Nächsten uns bewegt. So Chrysostomus, hom. 17 in Matth. (Migne 57, 278).

[2] Eph. 3, 16 ff. [3] 2. Thess. 3, 1 f.

[4] Eph. 6, 18 f. cf. 2. Kor. 2, 12. [5] Vgl. Hebr. 4, 16.

Gefahren darlegen, welche uns ringsum bedrohen, während wir uns gleichzeitig ihm allein schnell und entschieden und vollständig in Treue anheimgeben und nichts für uns selber behalten, da wir ja wahrhaft und durchaus ihm zugehören"! (Kap. 13). „Je stärker und dringlicher das Gottvertrauen ist, je stürmischer jemand in Demut und Ehrfurcht sich in Gott aufzurichten sucht, um so sicherer, reichlicher, schneller wird er erreichen, was er erhofft. Denn das Maß der Sehnsucht ist das Maß des Empfangens, die Besitzergreifung kann so weit sich erstrecken, als man mit den Schritten der Sehnsucht vorandringt" (Kap. 16).

Sobald die rechte Ordnung eingehalten wird, ist es auch mit der höchsten Stufe des mystischen Lebens vereinbar, zeitliche Güter zu erflehen, sei es um in ihrem Besitze zu bleiben, sei es, um ihrer erst teilhaft zu werden. Denn der hl. Augustinus sagt mit Recht: „Was man ersehnen darf, das darf man auch erflehen."

Das fortwährende Auf- und Abfluten der inneren und äußeren Anliegen gibt dem Gebetsleben fortwährend neue Anregung, wie der heil. Bonaventura schön hervorhebt. „Der Herr hat in seiner Güte geordnet, daß wir durch viele verschiedene Veranlassungen zum Gebete aufgefordert werden, indem wir bald für uns selbst, bald für andere zu beten haben, um gewisse Güter zu erlangen und vor gewissen Übeln bewahrt zu werden: so daß, wenn die Andachtsglut für das eine Anliegen nachgelassen hat, ein anderes Anliegen dieselbe neu entzündet." De prof. relig. 2, 69. Dazu vergleiche man etwa die Fürbitt-Übungen des seligen Peter Faber, in dessen Memoriale, n. 18, bei B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge (1907) I, S. 5 f.

Allerdings werden die äußeren und zeitlichen Güter in erster Linie und in absoluter Weise weder ersehnt noch erfleht, sondern nur nach ihrer Bedeutung als Mittel zur Sittlichkeit und Seligkeit, zum Gottesdienst und Gottesbesitz. Und insofern wird vieles Einzelbitten dem Mystiker, dem wahren Christen ferner liegen als dem noch in Weltanhänglichkeiten befangenen, „anfangenden" Christen. Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. II, II, 83, 6 cf. II, II, 17, 2 ad 2; Augustinus, ep. 130 (al. 121) ad Probam, n. 12 und n. 6 f.; Klemens von Alexandrien, Strom. VII, 7 (das ganze Kapitel bietet eine treffliche Illustration unserer Erörterung).

Und selbstverständlich bleibt der eigentliche Gegenstand des Bittens der Umkreis jener Güter, die schlechthin gut sind, also die Erkenntnis und Liebe des unendlichen Gutes, die Läuterung und Heiligung unserer Seele, die Bewahrung des Gnadenstandes und die immer vollkommenere Vereinigung mit Gott, die Erreichung des ewigen Endzieles. Der hl. Thomas II, II, 83, 5, weist darauf hin, daß die Höhe des Gebetsideals auch von einzelnen vorchristlichen, heidnischen Helden des religiösen Lebens erstiegen wurde: Sokrates traute den Göttern zu, daß sie besser wüßten als wir, was wahrhaft frommt; deshalb flehte er einfachhin um die wahren Güter zu den Unsterblichen. Siehe Valerius Maximus VII, 2; Xenophon, Memorabilia Socratis I, 3, 2; Plutarch, Mor. 351, C; weitere interessante

Belege bei Lasaulx, Das Gebet bei den Griechen und Römern (1842) — herrliche Zeugnisse für das Freiheitsstreben der Menschenseele, die den Scheingütern, wie den Scheingöttern nicht Sklavendienste leisten will!

Als Beispiel der Konsequenz, mit welcher die christlichen Mystiker 109
„das unbedingt und schlechthin Gute" als Gegenstand ihrer Bittgebete betrachten, kann etwa die „Übung des Flehgebetes" dienen, welche uns vom hl. Fidelis von Sigmaringen überliefert ist.

„O Herr! So oftmals ich zu dir aufseufze und spreche: ‚Mein Herr, ich flehe dich an', so oftmals soll es meine Meinung sein, mit aller Kraft meines Herzens für mich und für meine Nächsten um alle die folgenden Geschenke zu bitten:

Daß du uns alles verleihest, was im Vaterunser, das du uns selber gelehrt hast, enthalten ist!

Daß du mir die Verzeihung meiner Sünden gewährest und mich vor jeder Sünde bewahrest, damit ich nicht fürderhin durch irgendein Vergehen deine göttliche Majestät beleidige!

Daß du mir die Gnade verleihest, dich zu erkennen und mich zu erkennen!

Daß du mir spenden wollest die sieben Gaben des Hl. Geistes, die theologischen und sittlichen Tugenden alle, insbesondere Demut, Gehorsam, Armut, Geduld, und was immer mir notwendig oder geziemend ist an Seele und Leib!

Daß du alle Menschen erleuchten mögest, besonders die Gläubigen, und daß du sie unterstützen mögest und bewahren in deiner Gnade und Liebe, vorab den obersten Hirten, den Papst, die Kardinäle, Bischöfe, Ordensleute und das ganze christliche Volk!

Daß du allen Gläubigen, Lebenden und Verstorbenen, Eltern, Verwandten, Freunden und Feinden, Wohltätern und allen denen, die sich meinen Gebeten besonders empfohlen haben, und denen, welchen ich irgendwie verpflichtet bin, zu Hilfe kommest!

Daß du den Sündern Verzeihung ihrer Schuld und den Gerechten Beharrlichkeit im guten Leben spenden wollest!

Daß ich dir, o Heiland, nach dem Vorbilde, das du mir in deiner menschlichen Natur gegeben hast, möglichst mich gleichförmig machen, und daß ich mit dir nach deiner göttlichen Natur gleichwie mit dem Vater und dem Hl. Geiste durch ein unauflösliches Liebesband mich einigen und daß ich zum höchsten Grade der Vollkommenheit, welcher einem Geschöpfe zukommt, durch deine Gnade emporsteigen möge:

Dies alles, so soll es meine Meinung sein, will ich erflehen *für mich und für meine Nebenmenschen*, vorzüglich für alle, welche dir und mir besonders nahestehen." Nach der Ausgabe von M. Hetzenauer (1893), p. 87 f. Man vergleiche noch zur Sache die interessante Studie Gersons „De mendicitate spirituali".

Im selben Geiste übte die hl. *Gertrud* dieses Bittgebet für die Mitmenschen, und zwar regelmäßig im engsten Zusammenhange mit den

Übungen ihrer höchsten Beschaulichkeit. Gelegentlich ward sie vom Herrn unterwiesen, daß es nicht vieler Worte brauche, um die Anliegen der Nächsten bittflehend vor Gott auszusprechen und daß anderseits die beschauliche Seele durch diese Fürbittübung nicht Einbuße leide. Zur heiligen Weihnacht erinnerte sie sich nämlich, daß sich mehrere ihrem Gebete empfohlen hatten; aber sie wollte nicht gern von der tröstlichen Einigung mit dem Herrn sich trennen. Deshalb sprach sie: „Wenn es dir gefällt, o Herr, daß ich für sie bete, so bestimme mir hierzu eine solche Stunde, in der ich es mit Treue und zu ihrem Nutzen tue, ohne an dem Genusse des himmlischen Mahles, womit du mich eben zu erquicken geruhest, irgendwie gehindert zu werden." Darauf gab ihr der Herr den folgenden Bescheid: „Empfiehl die einzelnen, für welche du beten willst, meiner göttlichen Erkenntnis und Liebe, die mich bewogen, zur Rettung des Menschen aus dem Schoße Gottes des Vaters auf die Erde herabzusteigen!" Als sie nun die einzelnen in ihr Gebet befohlenen Personen nur einfach nannte, wurde der gütige Herr bewegt von seiner eigenen göttlichen Liebe, und da er im Lichte seiner göttlichen Erkenntnis schaute, was einer jeden einzelnen aus jenen Seelen nottat, half er ihnen in liebevollem Mitleid. Gesandter der göttlichen Liebe IV. Buch, 3. Kapitel. Vgl. unten, n. 131.

110 Aus dem Gesagten hat sich ein Zweifaches deutlich ergeben: erstens, daß als Gegenstand des Bittgebetes vorab das Heil der Seele gilt, und zweitens, daß innerhalb des Bittgebetes die Fürbitte für den Nächsten ganz vorzugsweise gepflegt wird. Jeder, der mit dem liturgischen Leben vertraut ist, wird sofort erkennen, daß auch hier das mystische Leben auf echt kirchlichen Bahnen sich bewegt. Das Gebetsleben der Mystiker und die kirchlich-liturgische Gebetsübung erklären sich gegenseitig nach dieser doppelten Richtung.[1] Es ist ihnen jedoch noch ein dritter Zug gemeinsam und zwar ein überaus wichtiger Zug. Von hier aus allein ließe sich das Heimatsrecht des Bittgebetes im Reiche des mystischen Lebens erweisen.

Wenn nämlich der hl. Bonaventura einmal sagt,[2] „zum Flehen um Erbarmung müsse auch der Erweis der anbetenden Verehrung hinzukommen, und ein Teil ohne den anderen werde nicht zum vollkommenen Ziele führen," so kann man die Bemerkung

[1] Man vergleiche die Orationen des Missale und des Breviers, ferner das sogenannte „allgemeine Gebet", das jetzt in Übung ist, und die Fürbitten der alten Liturgien, z. B. Apost. Konstit. VIII, 6 und 10.

[2] De via triplici, cap. 2: „Ob gratiam impetrandam cor nostrum debet incurvari ad Dei reverentiam et adorationem; secundo debet dilatari ad benevolentiam et gratiarum actionem; tertio debet elevari ad complacentiam et mutuam allocutionem."

beifügen, daß in Wahrheit die Gottesfreunde auch dort, wo ihr nächstes Anliegen die für die Brüder zu erflehende Hilfe zu sein schien, auf die Ehre Gottes nicht vergaßen. „Der gottgeweihte und gottliebende Mensch", sagt uns Bruder David von Augsburg,[1] „ist mitunter wie von heiliger Trunkenheit umfangen und glühend vor Sehnsucht, daß Gottes Ehre und Ruhm befördert werde und daß seine Erkenntnis sich allüberallhin verbreitete. Deshalb bittet er den Vater sowohl im Hinblick auf seine Glorie als auf das Heil der Nächsten, daß er, der Vater, allen die Kenntnis seines heiligen Wesens zukommen lasse, daß er die Ungläubigen durch den Glauben zum Lichte seiner Erkenntnis berufe und die Gläubigen durch die Liebe zur Gnade der Heiligkeit bewege, die Sünder aber durch die Offenbarung seiner Macht bekehre". Solches Bitten ist dem geistlichen Menschen ein dringendes Herzensbedürfnis, weil eben die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten in ihm wohnt. „Gleich als ob er ohne die anderen die himmlischen Freuden nicht genießen könnte, sucht und strebt er auch andere nach sich zu ziehen durch Beten, Belehren, gutes Beispiel und durch möglichste Beförderung der göttlichen Ehre, des Heiles des Nebenmenschen, des geistlichen Fortschrittes." [2]

Ist dies nicht ein Widerhall des Doppelklanges, der in einem und demselben Liede auf die Erde niederschwebte, als das Wort des Vaters durch die Jungfrau-Mutter uns gegeben wurde? Der Segensgruß, der über die Erde die Weihnachtsgnade herabruft, und das Gloriasingen, das zum Himmel dringt, sind sie nicht miteinander so enge verbunden, als die unendliche göttliche Gütigkeit und die unermeßliche göttliche Erhabenheit voneinander untrennbar sind? Dem ewigen Gott das Opfer des Lobpreises in ehrfurchtsvoller Huldigung darbringen, das heißt die Seele öffnen, um von

[1] Nach P. Thomas Villanova, Wegweiser, 1902, S. 364; ich verweise aber zu diesem Werke auf P. Joseph Froberger, in Pastor bonus, XVII, S. 329 f.

[2] Als zwei interessante Zeugnisse für die Kraft des latreutischen Momentes im mystischen Hochstande nenne ich den Schluß des Itinerariums des hl. Bonaventura (nach Ps. 88, 53 vgl. Ps. 71, 18 mit dem Kontexte), und den Schluß des Zitates aus Mechtild von Magdeburg, unten, n. 180. Oder man vergleiche die ganze herrliche Kette von Gebetsanmutungen, welche die Werke der hl. Theresia durchzieht! Siehe etwa die schöne Zusammenstellung bei M. Mir, l. c., p. 284 ff.

der ewigen Güte heilige Güter zu empfangen; denn jede gläubige Huldigung ist ein geistiges Nähertreten zu Gott, niemand aber naht Gott, ohne Gottes Gnade zu erfahren, weil Gott niemals Majestät allein, sondern immer auch Gütigkeit für alle Empfänglichen ist. Und wiederum kann niemand in wahrhaft würdiger Weise um die Huld Gottes bitten, ohne daß zugleich dieses Hulderflehen zu einer erhabenen Huldigung würde; denn jedes rechte Hulderflehen ist ein Beten „im Geiste und in der Wahrheit", ein wahres Erkennen, Bekennen, Anerkennen Gottes des Lebendigen, des Allweisen und Allwissenden, des über alles Mächtigen und Gütigen. Jedes „Miserere" klingt deshalb aus in ein „Osanna in excelsis", jedes „Kyrie" ist wie ein Präludium zu einem „Te decet hymnus, Deus, in Sion", und wenn jedes „Gloria" fortschreitet zu einem „Suscipe deprecationem nostram", so drängt dieses wiederum voran zum glaubens- und liebevollen „Tu solus sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus Iesu Christe, cum Sancto Spiritu, in gloria Dei Patris. Amen." [1]

Wenn also mystisches Leben die Gottvereinigung besagt und die innere Lebenseinheit der Seele in Gott bei der Verschiedenheit der Tätigkeiten: dann kann das wahre Bittgebet dem mystischen Leben nicht hinderlich sein.

Wird aber etwa, diese Frage schließt sich an, zwischen dem mystischen Leben und dem mündlichen Gebete ein Gegensatz bestehen?

§ 19. Die Berechtigung des mündlichen Gebetes im mystischen Leben.

111 Nicht wird als mündliches Gebet ein „Gebet" verstanden, das im Lippendienst aufgeht. Denn nie und nimmer können Worte ein Ersatz sein für Gesinnungen. Ein Volk, das die Lippen dem Herrn weihen, das Herz aber ihm vorenthalten möchte, ist ein wahrer Greuel schon im Alten Bunde, um wieviel mehr im Neuen Bunde! [2]

---

[1] Vgl. das Missale Romanum. Sachlich mögen auch die Psalmen verglichen werden. Weitere biblische Belege für das Bittgebet ergeben sich aus dem unmittelbar folgenden Abschnitte.

[2] Is. 29, 13; Matth. 15, 8; Mark. 7, 6.

Auch will natürlich nicht behauptet werden, daß es ein rechtes Gebet nur da geben könne, wo der Mensch nach Worten sucht für den Ausdruck des frommen Empfindens. Es gibt ja, wie wieder David von Augsburg sagt,[1] ein mehrfaches Beten: „Eines: so sprechen wir die Gebete, welche der Heilige Geist durch anderer Mund gedichtet hat, wie die Psalmen und Hymnen, auch das Pater noster und andere Gebete. Das andere: so du mit deinem eigenen Herzen sprichst mit Gott und seinen Heiligen; denn so weist dich der Heilige Geist selbst und du klagst, was dich beschwert, und erflehest, wonach du verlangst, und dankest für das, was du empfangen — für dich selber und für andere Leute. Das dritte: es ist im Herzen mit einem lauteren Verlangen, das der Mund nicht in Worte kleiden kann." „Das erste Beten ist gut, das zweite ist besser, das dritte ist das allerbeste."

Es darf jedoch der Vorzug des inneren Gebetes nicht eine Betonung finden, welche einer Gefährdung der christlichen Frömmigkeit gleichkommt, wie dies von seiten des Quietismus geschah. „Mit Worten, mit der Zunge Gott Dank sagen," so lautet eine der Thesen, die aus des Molinos Werken ausgezogen wurden,[2] „ist keine entsprechende Übung für innerliche Seelen; diese sollen in der Stille verharren und so Gott kein Hindernis für das Wirken in ihrer Seele in den Weg stellen; je mehr sie nun Gott sich überlassen, um so besser erfahren sie, daß sie nicht einmal das Gebet des Herrn, das Vaterunser zu rezitieren imstande sind." Was in dieser Behauptung als Wahrheitsmoment enthalten ist, wird sich später zeigen; in der Allgemeinheit aber, in welcher die These hier vorliegt, ist sie durchaus irrig, wie dies zunächst erwiesen werden soll. Denn bis in die Gegenwart werden vereinzelte Meinungen kund, die dieser Einseitigkeit nahe stehen, und man darf sich billig dessen wundern, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Klarheit sowohl die Schrift als die Natur der Sache hierüber Zeugnis ablegen.

Erstens: Keine Autorität, sie mag noch so guten Glauben 112
und noch so lauterer Gesinnung sein, und sie mag noch so nachdrücklich auf die Erfahrung sich berufen, kann die Sanktion

[1] Vorregeln der Tugend, bei Pfeiffer I, 324 f.

[2] Prop. 34, bei Denzinger n. 1121 cf. prop. 32, Denz. n. 1119.

erschüttern, welche das recht verstandene und geübte mündliche Beten von Christus empfangen hat. Gewiß war es eine Stunde hohen Seelenschwunges, eine Stunde innigster Gotteinigung, als der Herr sein großes hoheprieſterliches Schlußgebet zum Vater hinauf sandte: „Vater! die Stunde ist gekommen: verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche! Ich habe das Werk vollendet, das du mir aufgetragen. Ich habe deinen Namen den Menschen, die du mir gegeben hast, kund gemacht. Dein waren sie und mir gabst du sie, und dein Wort haben sie bewahrt." „Heiliger Vater!", so fährt der Heiland fort zu beten, „bewahre sie in deinem Namen! Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich gesendet in die Welt, habe auch ich sie gesendet in die Welt, und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiliget seien in der Wahrheit. Nicht für diese allein aber bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort glauben an mich, damit sie Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns Eins seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast." [1] Nicht weniger war es eine Stunde innerſten Herzensgebetes, als der Meister, den Bitten der Jünger willfahrend, zum Himmel aufrief: „Vater unser, der du bist in den Himmeln! Es werde geheiligt dein Name! Dein Reich komme! Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden!" Und der Herr stieg nicht herab von seiner Gebetshöhe, als er fortfuhr: „Gib uns heute unser tägliches Brot! Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben! Führe uns nicht in die Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen!" [2]

Man sage nicht, daß hier Christus der Herr aus der Fülle seines Herzens heraus gesprochen und daß es in diesem Sinne niemand verwehrt sei, mündlich zu beten; etwas ganz anderes sei in Frage, wenn man sich stehender Gebetsformulare bediene. Christus selber hat ja gerade dieses letztere Gebet zum steten Gebrauche empfohlen, da sein Wort: „Ihr sollt also beten", zwar den Geist des Gebetes, zugleich aber mit dem Geiste auch die Form im Auge hat. Und hat nicht Christus das Psalmengebet durch sein Beispiel sanktioniert? Auch in diesem Sinne ist der

[1] Joh. 17 (V. 1 ff., 6, 11b, 17 ff.).
[2] Matth. 6, 9 ff.; Luk. 10, 1 ff.

Messias nicht gekommen, um den Alten Bund aufzuheben, sondern um ihn zu „erfüllen".

Zweitens: Die Kirche ist dem Geiste Christi treugeblieben. Als treue Hüterin des Gebetsgeistes hat sie ein weises Maß beobachtet in der Empfehlung bestimmter Formulare des mündlichen Gebetes, insbesondere den Gläubigen gegenüber. Was sie aber den Geistlichen und Ordensleuten als Gebetsnorm verordnet, ist nicht bloß heiliges Erbe aus der Väterzeit, und nicht bloß geregelt nach dem Geiste der Schrift, sondern besteht unmittelbar zum weitaus größeren Teil aus den biblischen Texten selbst. In Predigt und Katechese und durch den ganzen Vollzug der ideenreichen Liturgie mahnt die Kirche fort und fort zum inneren Gebet; aber gerade um der inneren Andacht willen gestattet die Kirche nimmer, daß ihre Glieder vom mündlichen Gebete gering denken. Die stille Andacht des Herzens soll ihren Widerhall und zugleich ihre Anregung finden im frohen Opfer der Lippen,[1] im lauten Gebet und Gebetslied der Gemeinde.[2] Auch bei den höchsten Kulthandlungen, bei Opfer und Sakrament, hat das mündliche Gebet seine Stelle. Auch den sogenannten beschaulichen Ordensgemeinden, denen durch die eigene Neigung, durch die besondere Schulung, durch die Gunst der äußeren Vorbedingungen, durch die Hilfe spezieller Standesgnaden die Bahn der geistigen Kontemplation mehr als anderen sich ebnet, wurde ein heiliger, gemeinsamer Gebetsdienst zur Tagzeit und zur Nachtzeit verordnet.

Drittens: Was nach dem Gesagten von Christus gebilligt, von der Kirche gepflegt wird, kann schwerlich der inneren Begründung ermangeln.

Zunächst sprechen alle Gründe, welche gemeinhin als Argumente für die Notwendigkeit eines äußeren Gottesdienstes geläufig sind, auch für die Berechtigung des mündlichen Gebetes, insbesondere jene Argumente, welche aus der sinnlich-geistigen Natur des Menschen und aus seiner sozialen Anlage hergenommen sind: wenn der Mensch eben als Mensch, wie er ist, als geist-

[1] Vgl. Hebr. 13, 15; Ps. 50, 17.

[2] Vgl. Ps. 110, 1; Eph. 5, 18. 19; Kol. 3, 16. „Seid voll des Heil. Geistes," so schreibt der hl. Paulus an der ersteren Stelle, „redend miteinander in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, singend und jubelnd in eurem Herzen dem Herrn!"

begabtes Sinnenwesen, und als Glied der Menschheit seinem Gott den Dienst der Verehrung leisten darf und muß, dann darf er auch diese Verehrung in der Form des mündlichen Gebetes üben. Das mündliche Gebet verwehren heißt dem Menschen verwehren, daß er als Mensch fühlt und handelt, als Mensch betet. Mündlich beten besagt die Anerkennung eines psychologischen Verhältnisses von unbestreitbarer Tatsächlichkeit und von vollendetster Teleologie, wie unter anderen der Doctor angelicus in seiner klaren Weise unter Hinweis auf den Psalmisten und auf den hl. Augustinus beleuchtet:[1] das mündliche Gebet ist ebensowohl naturgemäßer Ausdruck als auch[2] naturgemäße Anregung der inneren Andacht. Jede pastorale Erfahrung bestätigt dies von Tag zu Tag, und nimmer wird ein ernstes christliches Interesse wünschen können, daß für irgendeinen Teil und für irgendeine Stufe des christlichen Lebens jene Hilfen der Andacht fehlen möchten, die aus der äußeren Betätigung der Frömmigkeit, aus den bewährten Formen der Einzel- und Gemeindeandacht gewonnen werden. Die menschliche Sprache aber übernimmt niemals einen würdigeren Dienst als wenn sie, wie dem Predigtworte so dem Andachtsworte sich zur Verfügung stellt: das Gebet ist unter allem Sprechen dasjenige, das am meisten die Geist- und Gottesverwandtschaft der Sprache zum Ausdruck bringt.

113 Immerhin hat der göttliche Heiland eine Mahnung nicht unterlassen wollen: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen wie die Heiden; denn sie meinen, daß sie erhört werden, wenn sie mit vielen Worten beten.“[3] Je mehr Gewicht die Geistes-lehrer auf die Pflege des wahren Gebetslebens legen, um so nachdrücklicher haben sie auch dieses Heilandswort zur Geltung gebracht, allerdings nicht, ohne jede Mißdeutung desselben ernst abzulehnen. Einige nämlich, wie der hl. Augustinus uns sagt, fanden darin eine willkommene Stütze für die Abneigung gegen ein andauerndes Gebet. Der Lehrer von Hippo entgegnet aber: Nicht vieles Beten ist verwehrt, sondern vieles Plaudern beim Gebet, — als ob man

[1] S. Th. II, II, 83, 12; dort auch der Hinweis auf Ps. 15, 9, und auf St. Augustin, ep. 130, al. 121 (ad Probam), n. 19.

[2] Vgl. St. Bonaventura, Breviloquium V, 10: „ad nostri affectus excitationem per verba et ad recollectionem cogitationum per sensum verborum“. Vgl. übrigens oben, n. 79.

[3] Matth. 6, 7.

durch den Wortschwall das erreichen würde, was man von Gott begehrt; dagegen „viel beten besagt, lange und mit wahrer Frömmigkeit des Herzens an der Türe desjenigen anklopfen, zu dem man betet". Und wieder: „Immer beten heißt im Glauben, Hoffen, Lieben, Sehnen treu ausharren. Wir beten aber in bestimmten Stunden und Zeitfristen mit Worten, um uns selbst durch diese äußeren Anhaltspunkte an die innere und immerwährende Andacht zu gemahnen und in derselben uns zu prüfen und neu zu entzünden." „Weil immer wieder wegen der Sorgen und Beschäftigungen dieses Lebens die innere Glut nachläßt, wenden wir immer wieder zu den festgesetzten Stunden unseren Geist zur Gebetsübung zurück, damit durch das Gebetswort der Gebetsgeist sich neu entfache und nicht ganz erkalte und erlösche." [1]

An und für sich ist ein häufiger wiederholtes oder ein länger anhaltendes Gebet durchaus erstrebenswert. Wenn die Übung des mündlichen Gebetes etwas Gutes ist, wie könnte der Eifer und die Treue in dieser Übung etwas Schlechtes sein? Man wendet das Wort des Levitikus (6, 12): „Das Feuer soll auf meinem Altare stets brennen; der Priester soll es pflegen, indem er jeden Tag in der Frühe Holz zulegt" auf den priesterlichen Gebetsdienst an, den jede Seele feiern soll, sobald die „Frühe" der Erkenntnis ihr aufgegangen. Jedoch machen die Mystiker auf die Gefahr aufmerksam, daß die Andacht im umgekehrten Verhältnisse zur Dauer der Übungen stehe. „Wer die Worte des Gebetes oder Psalmes ohne Aufmerksamkeit und nur mechanisch rezitiert, gleicht jemand, der eine Nuß samt der Schale, eine Traube samt den Hülsen, den Honig samt der Wabe unzerkaut hinunterschluckt und so den Magen beschwert, die Kehle bitter macht und sich nicht erquickt; wenn wir nämlich ohne Aufmerksamkeit beten, bleibt auf ähnliche Weise die Seele trocken, das Herz ohne Freude, der Geist ohne Nahrung." [2]

Kassian berichtet uns darum aus den Blütestätten der ägyptischen Mystik, daß man mit großer Vorsicht solchen Gefahren der Veräußerlichung des mündlichen Gebetes zu begegnen suchte.

---

[1] St. Augustin in der oben zitierten ep. ad Probam, n. 18—20.

[2] P. Thomas Villanova, Wegweiser, S. 383 und 358, nach David von Augsburg. De septem processibus, cap. 33 und 27.

Die Frommen dieser mystischen Kreise „legen nicht einmal Wert darauf, diejenigen Psalmen, welche sie gemeinschaftlich absingen, ohne Unterbrechung zu Ende zu bringen, sondern sie teilen dieselben je nach der Anzahl der Verse in drei oder vier Abschnitte, zwischen welche sie Orationen einlegen, indem sie die Abschnitte als ein Ganzes behandeln". (Man vergleiche die Art und Weise, wie im jetzigen römischen Breviere der 118. Psalm in den kleinen Tagzeiten gebetet wird.) „Denn sie sehen nicht so sehr auf die Menge der Verse als auf das Verständnis und den Sinn derselben, indem sie vor allem jenes Wort der Schrift beherzigen: ‚Ich will singen mit dem Munde, ich will auch singen mit dem Geiste' (1. Kor. 14, 15). Deshalb erachten sie es für nützlicher, zehn Verse mit aufmerksamem Verständnis zu singen, als einen ganzen Psalm mit zerstreutem Geiste herunterzusagen. Die Zerstreuung wird nämlich zuweilen durch die Eile des Vorbetenden erzeugt, wenn dieser, im Gedanken an die Länge und Zahl der noch übrigen Psalmen, bestrebt ist, nicht langsam und für die Zuhörer verständlich vorzutragen, sondern zum Ende des Gottesdienstes zu eilen. Wenn schließlich einer von den jüngeren Brüdern, sei es aus allzu großem Eifer, sei es, weil er noch nicht gehörig unterrichtet ist, das gewöhnliche Maß des Gesanges überschreitet, so unterbricht ihn der Vorsteher." Instit. I, 11.

114 Der gleiche Kassian teilt uns in einer anderen Schrift mit, wie man neben den längeren Gebetsübungen auch die kurzen Gebetsakte mit besonderer Vorliebe pflegte und oft während des Tages wiederholte, so vor allem die dem Psalmisten entlehnte Anrufung: „O Gott, merke auf meine Hilfe! O Herr, eile, mir zu helfen!" [1]

„Dieser Vers wurde nicht mit Unrecht aus der ganzen Hl. Schrift ausgewählt. Denn er enthält alle Affekte, die in der menschlichen Natur entstehen können, und schmiegt sich allen Zuständen und Vorkommnissen passend an. Er enthält gegen alle Gefahren eine Anrufung Gottes, enthält die Demut eines frommen Bekenntnisses, die Wachsamkeit und beständige Sorglichkeit, die Betrachtung der eigenen Schwäche, das Vertrauen auf Erhörung, die Zuversicht auf einen allzeit gegenwärtigen, immer bereiten Schutz. Denn wer beständig seinen Beschützer anruft, der ist überzeugt, daß derselbe ihm immer gegenwärtig sei."

„Unser Psalmwort duldet nicht, daß jene, die in Dürre und Angst des Gemütes leben, die von Traurigkeit und was immer für Gedanken niedergeschlagen sind, an den Heilsmitteln verzweifeln; denn es zeigt, daß derjenige, der in diesem Gebete angerufen wird, unsere Kämpfe mit ansieht und zu keiner Zeit seinen flehenden Kindern ferne ist."

„Zugleich aber mahnt uns auch derselbe Vers, daß wir bei geistigen Erfolgen, in den freudigen Stimmungen des Herzens uns ja nicht über-

[1] Ps. 69, 2.

heben dürfen und daß wir nicht sollen aufgeblasen werden ob des glücklichen Zustandes, den wir ja, gemäß dem Zeugnis ebendieses Verses, ohne Gottes Hilfe nicht festhalten können."

Diesen mehr allgemeinen Winken folgen dann viele Einzelanweisungen über den Gebrauch des „Deus, in adiutorium meum intende" bei allen möglichen Anlässen und Anfechtungen. Und wie das betreffende Kapitel nicht ohne esoterischen Klang anhebt, so schließt es in hohem, enthusiastischem Lobpreis auf dies Gebet, das „von den Fehlern irdischer Ansteckung reinigt und zu den unsichtbaren, himmlischen Beschauungen führt, zu jener unaussprechlichen, wenigen bekannten Glut des Gebetes". Coll. X, 10.

Wenigstens mit einem Worte möchte ich in diesem Zusammenhange auf den hl. Franz von Sales hinweisen, der in übereinstimmender Weise diese kurzen, innigen Gebetsübungen empfiehlt und in ihnen einen vorzüglichen Stützpunkt des beschaulichen Lebens findet. Siehe z. B. Anleitung zum gottseligen Leben (Philothea) II, 13.

Wenn man diese Würdigung des mündlichen Betens im Auge 115
behält, versteht man die Schärfe, mit welcher sich viele Geistesmänner und Theoretiker des geistlichen Lebens gegen diejenigen wenden, die das mündliche Gebet für minderwertig halten. Der Karmelit Joseph a Spiritu Sancto hat mit großer Sorgfalt die These begründet, daß eine Beschaulichkeit bedenklich sei, welche der Verrichtung der pflichtmäßig übernommenen mündlichen Gebete im Wege stünde.[1] Der gleichen Meinung ist Terzago, welcher bemerkt, eine derartige Kontemplation begegne deshalb dem Verdacht der Unechtheit, weil die für jene Kontemplation supponierte besondere göttliche Gnade nicht im Einklang stehen würde mit der gewöhnlichen, milden Art, in welcher Gott die Seelen zum Ziele hinführe.[2]

Auch Scaramelli nimmt es sehr ernst und bedenklich, wenn manche Seelen „wenig Wert auf das mündliche Gebet legen, gleich als ob es eine für die Erhebung ihres Geistes zu niedrige und unschickliche Übung wäre", und wenn die gleichen Seelen „zu einer so großen geistigen Uneigennützigkeit und geistlichen Entsagung gelangt zu sein vermeinten, daß sie sich weigerten, Gott um das zum Heil und zur Vollkommenheit Notwendige zu bitten". Anleitung zur mystischen Theologie I. Buch, 2. Abteilung, S. 37.

A. A. Waibel aber schreibt: „Mystiker, die an der oratio vocalis Ekel empfinden und die immer nur im Geistesfluge sein wollen, wobei

---

[1] Cursus theol. myst.-schol. (1718) III, disp. XVIII, qu. 3, n. 151, zitiert von Poulain, l. c., p. 181.

[2] l. c. IX, 6.

ihre Lippen stumm bleiben, sind schon auf dem Wege geistiger Arroganz und denken sehr unnatürlich, da die Fülle der innerlichen Andacht von selbst, wenn nicht äußere Umstände die Zurückhaltung fordern, in Worte ausbricht." Die äußerlich gar nicht beten wollen, so schließt Waibel, werden es gar bald innerlich auch nimmer tun, falls sie es überhaupt noch tun. A. a. O., S. 29.

116 Dieser Meinung scheinen andere Mystiker zu widersprechen und insbesondere manche Biographien, welche in dem Leben heiliger, seliger, ehrwürdiger Männer und Frauen von den Schwierigkeiten zu erzählen wissen, welche der Übung des mündlichen Gebetes im Wege standen.[1]

Auch sonst werden aus Kreisen, in welchen das beschauliche Gebet gepflegt wird, Erfahrungen mitgeteilt, daß dem mündlichen Gebete, besonders dem gemeinsamen Gebete erhebliche Schwierigkeiten begegnen. Ich glaube aber, daß solche Beobachtungen nur mit großer Vorsicht angestellt und benutzt werden können. Jedenfalls sind ohne weiteres für die gegenwärtige Untersuchung alle Fälle auszuschalten, in denen sich äußere Umstände als Ursache jener Schwierigkeiten konstatieren oder mit Grund vermuten lassen. Und eine nüchterne Prüfung wird mancherlei sachliche und persönliche Momente finden, die hier von Einfluß sind. Wenn beispielsweise das Textverständnis fehlt oder mangelhaft ist, wenn die Rezitationsweise eilig oder unruhig ist oder durch Eigenarten einzelner gestört, so erscheint es begreiflich, daß eine ernste Andacht sich schwer tut. Kommt jemand übermüdet von geistiger Arbeit oder umdrängt von beruflichen Sorgen zum Gebetsdienste, so wird man sich nicht wundern dürfen, wenn zuweilen die der Abspannung bedürftigen Nerven nur mit Mühe ihren Dienst leisten trotz alles guten Willens. Sodann ist es nicht ausgeschlossen, daß manche in den Anfängen dieser geregelten Gebetsübung mit vielen Hindernissen zu kämpfen haben, die sie nach einiger Zeit, wenn ihnen die neue Weise vertrauter geworden, leicht überwinden. Bringt man diese und ähnliche Momente in Anschlag, so mögen sich wohl die erwähnten Erfahrungen in sehr beträchtlicher Weise reduzieren. Zudem wird zum öfteren die Frage am Platze sein, ob nicht die Selbstbeobachtung, auf welche die ganze Schlußfolgerung sich stützt, eine unzuverlässige ist. Wenn etwa eine Person von sehr empfäng-

[1] Vgl. die Zitate bei Poulain l. c. 191 ff.

lichem Gemüt mit mangelnder Diskretion die Schriften der heil. Theresia von Jesu oder des hl. Johannes vom Kreuze oder die Lebensbeschreibungen mancher beschaulicher Frauen liest, so ist es denkbar, daß sie nachmals ähnliche Erfahrungen, wie sie dort vorkommen, selbst zu erleben — ebenso fest als grundlos überzeugt ist.

P. August Poulain hat versucht, auf experimentalem Wege einige der 117
einschlägigen Fragen aufzuhellen. So zog er bei einer Reihe von kontemplativen Ordensgemeinden Erkundigungen ein über die Frage, ob jene, die einen gewissen Grad der Beschaulichkeit („das Gebet der Ruhe" vgl. unten, n. 150) erlangt hätten, gehindert seien bei der Teilnahme am gemeinsamen Chorgebet bezw. Chorgesang. Ein Teil der Antworten lautete, man habe überhaupt niemals diese Schwierigkeit erheben hören, — und vielleicht waren, wenn die Bemerkung gestattet ist, diese Gemeinden nicht gerade die letzten inbezug auf den ganzen inneren Stand. Ein anderer, allerdings sehr kleiner Teil erklärte, daß die fragliche Schwierigkeit des mündlichen Betens recht stark sich geltend mache. (Wie läßt sich aber der Nachweis führen, daß solche Erschwerungen guter mündlicher Gebetsübung gerade durch den supponierten Gebetsgrad und nicht durch andere Umstände verursacht sind?) Dagegen erklärten weitaus die meisten, man finde sich „ein wenig geniert", könne dies aber ohne besondere Mühe überwinden, was sich, wie Poulain beifügt, leicht versteht, da die körperlichen Bewegungen, das abwechselnde Rezitieren von Chor und Gegenchor und sodann der Rhythmus auf physiologisch-psychologischem Wege dem Bestreben zu Hilfe komme, trotz der inneren Sammlung dem äußeren Beten in geziemender Weise obzuliegen. l. c., p. 182.

Aus ähnlichen Gründen erfahren nach dem nämlichen Autor die Priester (in analoger Verfassung) keine ernsten Schwierigkeiten inbezug auf die Zelebration der heiligen Messe, ibid., p. 181.

Der hl. Philipp Neri hatte Mühe mit dem Breviergebete, weil er leicht in ekstatische Versenkung kam; dagegen konnte er mit einem anderen zusammen das Brevier verrichten, ibid. 180 nach den Bollandisten.

Leichter gelingt es nach Poulain trotz innerer „Bindung" der Fähigkeiten („ligature"), kürzere Gebetsakte innerlich und wohl auch mündlich zu verrichten, p. 179.

Gerne weist man hin auf die Autorität der hl. Theresia, um 118
Fragen dieser Art zu entscheiden. Und ohne irgendeinen Zweifel sind die eigenen Erfahrungen dieser Heiligen unvergleichlich vielseitig, und ebenso sind es auch die Beobachtungen, die sie in den vielen Häusern ihres Ordens gesammelt hat. Überdies pflegte sie ihre Erfahrungen und Anschauungen mit seelenkundigen und gelehrten Männern auszutauschen und in der aszetisch-mystischen Literatur sich Rats zu erholen (vgl. ihre Selbstbiographie, am Schlusse des 15. Kapitels). Gleichwohl geht man zu weit, wenn man hier oder sonst einzelne Aussprüche Theresias, dazu noch

aus dem Zusammenhange gerissen, sofort als entscheidende Argumente geltend macht. Die Theresianischen Versuche, die Seelenphänomene wissenschaftlich zu erklären, sind in ihrem Werte von den Gründen abhängig, mit denen sie sich stützen lassen, oder auch von den Schwierigkeiten, die ihnen entgegenstehen. Wenn es in der Exegese ein allgemein angenommener Grundsatz ist, daß die einzelnen Erklärungsversuche der Kirchenväter, bei aller Ehrfurcht, die man der Heiligkeit, der Gelehrsamkeit, dem hoch hinaufreichenden Alter zollt, nach dem Gewicht ihrer Gründe zu wägen sind, daß aber die Kraft des „Consensus Patrum" durchaus nicht dem einzelnen Kirchenvater zukommt: so ergibt sich ohne weiteres die richtige Schlußfolgerung auf das Maß der Autorität, welche den Heiligen in Fragen der Mystik zukommt, — nur daß hierbei stets die Selbsterfahrung der Heiligen in ausreichender Weise gewürdigt wird. (Vgl. die Stellungnahme des oben erwähnten P. Joseph vom Hl. Geiste, Generaldefinitors der unbeschuhten Karmeliten, in dieser Frage.)

Theresia selbst hat sich nicht gescheut, die Stellung, die sie eine Zeitlang in ihrem Betrachtungsleben gegenüber der heiligsten Menschheit Christi einnahm, nachher als falsch zurückzuweisen (vgl. ihr Leben, Kap. 22). Ich bin der festen Überzeugung, daß sie in ihrer Darstellung inbezug auf die „Bindung der Seelenkräfte" bei einer nochmaligen Revision manche Modifikationen hätte eintreten lassen, und daß dies insbesondere dann der Fall gewesen wäre, wenn die kirchlichen Entscheidungen, wie sie später gegen den Quietismus erlassen wurden, vor der Abfassung ihrer Schriften ihr vorgelegen hätten. Was übrigens die Frage der mündlichen Gebete betrifft, so ergibt eine nähere Prüfung, wie unrecht es wäre, Theresias Anschauung mit der des Quietismus zusammenzuwerfen, wie dies von Heppe geschehen ist. Davor warnt schon die einfache Tatsache, daß in den Theresianischen Stiftungen dem gemeinsamen Gebetsdienste eine bedeutende Stelle eingeräumt war. Sodann spricht dagegen der ganze Kontext der hierher bezüglichen Theresianischen Ausführungen.

Im großen und ganzen läßt sich sagen, daß die Meinung der großen Karmeliterin in der Maxime zusammengefaßt werden kann, welche der hl. Franz von Sales in folgender Weise ausspricht: „Fühlst du während des mündlichen Gebetes dein Herz zum innerlichen Gebete hingezogen, so enthalte dich nicht, dem Zuge zu folgen, sondern lenke dein Gemüt sanft dahin, und sei unbekümmert, daß das mündliche Gebet, welches du zu beten beabsichtigt hattest, noch nicht vollendet ist; denn das innerliche Gebet, das du statt dessen verrichtest, ist Gott angenehmer und deiner Seele heilsamer. Ich nehme jedoch die geistlichen Tagzeiten aus, wenn du dazu verpflichtet bist; denn in diesem Falle mußt du deine Pflicht erfüllen." Philothea II, 1. Damit ist zusammenzuhalten, daß Maria von Oignies in einer Vision getadelt wurde, daß sie, aus Liebe zur Süßigkeit der Beschauung, die ihr obliegenden Gebetsübungen versäumte. Bei Preger, l. c. I, S. 58.

„Das Gebet der Ruhe oder der Sammlung", sagt die hl. Theresia, „verschafft der Seele ein tiefes Gefühl des Glückes und der Ruhe und

gießt in ihre Kräfte einen reinen Frieden, eine vollkommene Zufriedenheit und die süßesten Wonnen aus. Da die Seele keine größere Seligkeit kennt, glaubt sie nun keinen anderen Wunsch mehr haben zu können, als mit Petrus zu bitten, daß sie hier Hütten bauen dürfe." „Der Wille muß alsdann in seiner weisen Ruhe verharren und es wohl begreifen, daß man mit Gott nicht durch heftige Anstrengungen verkehrt. Solche Heftigkeit würde einem Holzscheite gleichen, das, in unvorsichtiger Weise auf ein Fünklein gelegt, es ersticken würde." Oder, wie Theresia ein anderes Mal sagt, „ein leichter Hauch kann eine verlöschende Kerze wieder anfachen, während ein starker Windstoß die hellauf brennende Kerze zum Erlöschen bringt". Leichte, ungezwungene, kurze innere und äußere Gebete soll also die Seele auch auf dieser Stufe nicht unterlassen, wie die Geisteslehrerin ausdrücklich mahnt. „Man darf hier die Betrachtung nicht ganz unterlassen und soll auch von Zeit zu Zeit, wenn eben die Seele das Bedürfnis danach empfindet, mündliche Gebete verrichten, soweit man dazu imstande ist; denn bei besonderer Innigkeit der Sammlung ist es sehr schwer, Worte auszusprechen." Was Theresia tadelt, ist, „zuviel Wert auf die mündlichen Gebete zu legen, indem man, was man sich einmal vorgenommen hat, täglich schnell nacheinander betet, um sich gleichsam seiner Aufgabe zu erledigen"; was sie aber empfiehlt, ist, daß man öfters während dieses „Gebetes der Sammlung" die erwähnten kurzen Affekte erwecke, daß man „den Herrn dabei um Gnaden für die Kirche bitte und für jene, die sich ins Gebet empfohlen haben, sowie auch für die Seelen des Fegefeuers". Endlich macht die Heilige aufmerksam oder, genauer gesagt, sie „bittet und beschwört, das Gebet nicht zu verlassen, in welchem wir Erleuchtung, Reue über die Sünden und Kraft zum Aufstehen erhalten". Leben, 15. Kap. und Weg zur Vollkommenheit, 32. Kap.

Das Resultat unserer Erörterung läßt sich wohl in drei 119
Sätzen zusammenschließen, denen wir nochmals eine knappe Begründung folgen lassen.

Erster Satz: Es gibt eine wahre, gottgefällige, heilsame, vorzügliche Gebetsweise, die ohne Wortformen sich vollzieht.

Im weiteren Verlaufe unserer Darstellung ist von diesem inneren Gebete ohnehin die Rede. Seine Pflege ist so alt wie die Kirche, so alt wie das Gebet selbst. Freilich sind uns, sagt Klemens von Alexandrien, Stimme und Sprache verliehen worden, damit wir uns verständlich machen und einander verstehen können. Gott aber kann den Dolmetscherdienst der Zunge wohl entbehren: „was uns das Wort anzeigt, das spricht zu Gott der Gedanke, von dem er vor der Schöpfung schon wußte, daß er uns in den Sinn kommen werde. Es ist deshalb statthaft, auch ohne

Worte zu beten, indem man mit dem inneren Gebete sich begnügt und in unzertrennlichem Verkehre mit Gott beharrt"; [1] zu gewissen Zeiten findet aber diese Lebensgemeinschaft mit Gott ihren Ausdruck in laut erklingenden Gebeten und Liedern, Psalmen und Hymnen. [2]

Diese zweifache Form des Gebetslebens tritt uns im göttlichen Vorbilde Christi entgegen, jetzt, da er mündlich betet und mündlich beten heißt, dann, indem er in die Einsamkeit eines Berges eilt, um zur innigsten Beschaulichkeit sich zu erheben. Zu einem solchen Beten in inniger Gottvertrautheit werden denn auch die Freunde Gottes erhoben, wie Kassian darlegt. Es ist „ein Beten ohne Bewegung der Zunge, ohne Aussprache von Worten; denn der vom höheren Licht erhellte Geist vermag es nicht in die Beschränktheit der menschlichen Sprache einzuengen, sondern er gießt es aus, wie jemand, der aus vollster Quelle reichlich schöpft." In wenigen Augenblicken erlebt da der Mensch so viel, daß er es nachher kaum mehr sich selbst vergegenwärtigen kann. [3]

Zweiter Satz: In gewissen Fällen wird infolge äußerer oder innerer Gründe eine Einschränkung des mündlichen Gebetes statthaft und geboten; besonders im Interesse des inneren Gebetes.

Man kann zuzeiten eine große Vertiefung des Kunstgenusses dadurch finden, daß man sich über ein Kunstwerk ausspricht, sei es mündlich oder schriftlich; und zu anderen Zeiten kann jeder derartige Versuch als Hemmnis empfunden werden. So kann man ein warmer Freund des gemeinsamen und mündlichen Betens sein und zuweilen eine überwiegende Schwierigkeit in demselben empfinden, wie dies oben gesagt wurde. Häufig genug liegt dies an äußeren Hindernissen, deren Beseitigung möglich ist; in anderen Fällen bedarf es vorübergehender Einschränkung, wie etwa bei Neurasthenie. Wie im letzteren Falle, so ist auch dann weise Schonung am Platze, wenn bei ernstem, lauteren religiösen Streben bisweilen die innere Andacht eine solche Steigerung erfährt, daß nur durch gewaltsame Anstrengung das längere mündliche Beten ermöglicht würde. [4]

---

[1] Strom. VII, 7. [2] ibid. [3] Coll. IX, 26.

[4] Nach dieser Richtung, als Schutzreden der berechtigten Individualität, als Abwehr unnatürlichen Zwanges sind die einschlägigen

Das Prinzip des praktischen Handelns muß sich ja ganz aus der Natur der Sache ergeben. Nun aber ist die Übung des mündlichen Gebetes ein Mittel der inneren Andacht, d. h. äußeres Beten und inneres Beten stehen sich gegenüber wie Mittel und Zweck. Insoweit demnach die Gebetsübung dem Gebetsgeiste dient, ist sie entsprechend; insoweit sie ihn hindert, ist sie widersprechend. Die nächstliegende Anwendung dieses Grundsatzes ist jene auf die Andauer, beziehungsweise auf die Kürze des Einzelgebetes, der Familien- und der Gemeindeandacht. Aber in gleich folgerichtiger Weise kommt der Satz bei der oben berührten äußeren oder inneren Disposition zur Geltung.

Es mögen hier die Hauptgedanken aus einer einschlägigen Untersuchung des hl. Thomas folgen. Der Aquinate erhebt die Frage, ob das Gebet ein fortwährendes sein solle (vgl. Luk. 18, 1), und bejaht selbstverständlich die Frage, soweit es sich um den Geist des Gebetes handelt (um das „desiderium charitatis", welches in allem fortdauert, was aus der übernatürlichen Liebe heraus geschieht), während er sie ebenso selbstverständlich verneint, soweit die Übung des Gebetes in Frage steht. Über diesen zweiten Punkt sagt der englische Lehrer: „Uniuscuiusque rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est, ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris hominis fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda." Dann zitiert Thomas die von uns aus Kassian mitgeteilte Maxime der ägyptischen Mönche (oben, n. 113) und schließt: „Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem." Summa Theol. II, II, 83, 14.

Dritter Satz: Dagegen ist grundsätzlich das mündliche Gebet in dem wahren (oben dargelegten) Sinne vollauf berechtigt, und zwar insbesondere auch als Stütze des inneren Betens; nur ein ungeistiger Sinn kann das mündliche Gebet verachten.

Reguera behauptet, daß in der Tat viele zur Höhenstufe des christlichen Lebens gelangen, ohne ein anderes als das mündliche Gebet gelernt zu haben,[1] — eine Behauptung, die in keiner Weise

Aussagen des hl. Johannes vom Kreuz, Lebendige Flamme III, 3, 8, des Bossuet, Instruction sur les états d'oraison VII, 9, und andere zu würdigen.

[1] Theol. mystica (1740—1745), t. I. p. 398, bei Schram, l. c. I, § 51; Schram fügt seinerseits bei: „Qui non assuescit orare vocaliter, vix assuescet

bezweifelt werden kann, weil die Vorzüge, welche wir oben im mündlichen Gebet nachgewiesen haben, ganz in der Richtung des Vollkommenheitsstrebens liegen. Und es ist selbstverständlich, daß eben jede treue und erleuchtete Übung des mündlichen Betens in einem gewissen Grade das innere Gebet in sich schließt. In diesem Sinne schreibt die hl. Theresia:[1]

„Ich kenne jemand, der, obwohl er nie anders als mündlich gebetet hatte, alles andere Gebet zugleich besaß. Versuchte er anders als mündlich zu beten, so war er alsbald so zerstreut, daß er sich selbst nicht leiden mochte. Wollte aber Gott, daß unser innerliches Gebet auf gleicher Höhe stände wie sein mündliches Gebet! Er wiederholte das Vaterunser zu Ehren der Blutvergießung des Herrn und verharrte während dieses mündlichen Gebetes mehrere Stunden in der innigsten Vereinigung mit dem göttlichen Meister. Ganz betrübt, daß er weder betrachten noch beschauen konnte, sondern am mündlichen Gebete sich halten mußte, besuchte er mich einst. . . Ich pries und benedeite den Herrn ob eines solchen mündlichen Gebetes." So können also auch jene, die wenig der Beschauung zuneigen, dennoch zu ihr gelangen, wenn sie ihre mündlichen Gebete mit gebührender Aufmerksamkeit verrichten und ein reines Gewissen bewahren.

In solcher Weise wollte auch die Frömmigkeit der Alten die Psalmen gebetet wissen, jene herrlichen, heiligen Weisen, die wie Ströme des Segens durch den Alten und Neuen Bund hindurchrauschen, Ströme einer wahrhaft erleuchteten, einer gemütsinnigen, einer willensstarken Andacht, einer Andacht, die in gleicher Weise dem stillen Einzelbeten dient wie der feiernden Gemeinde, in Verlassenheit und Leere und wieder in Trost und Freude, im persönlichen Lebenskampf wie im Ringen für das Gottesreich in der Welt, als Wegweiser bei der Rückkehr von den Weltirrpfaden und als Wegzehr für den treuen Gottesfreund. Der Psalter soll ein Kompendium der echten, ernsten Mystik sein, und er ist es, wenn er, nach der Väter Weisung,[2] zum Gebetbuch des eigenen Herzens

orare mentaliter, vel saltem in meditatione citius tabescet" und „non solum incipientibus, sed et proficientibus et perfectis oratio vocalis utilissima est," l. c. § 47.

[1] Weg zur Vollkommenheit, Kap. 31.

[2] Vgl. Kassian, Coll. X, 11.

wird. So sehr nimmt der Betende alle Stimmungen des Psalmisten in sich auf, als hätte nicht der Psalmist, sondern der Betende selbst sie verfaßt. Unser Erleben wird dann zum Kommentar der Psalmen, und die Psalmen werden zum Echo unseres Lebens. Unser Beten aber wird ein Dienst des Geistes und der Wahrheit.

§ 20. Das innere Gebet.

I. Notwendigkeit des betrachtenden Gebetes.

Überall da, wo das Gebetsleben ernst gepflegt wird, hat das 120
innere Gebet seine selbstverständliche Heimstätte. Als man darum den von Theresias Geist beseelten Ordenshäusern die Pflege des innerlichen Gebetes als Verstiegenheit auslegte, erhob Theresia folgende Frage: „Wer kann sagen, es sei unrecht, wenn wir die Tagzeiten oder den Rosenkranz damit zu beten beginnen, daß wir erwägen, wer der sei, mit dem wir sprechen, und wer wir, die Sprechenden, seien, um zu wissen, wie wir uns gegen ihn zu verhalten haben? Wenn ihr aber, meine Schwestern, alles gehörig erwägt, was in diesen zwei Punkten liegt, so sage ich, daß ihr am Anfang des mündlichen Gebetes, das ihr verrichten wollt, eine geraume Zeit das innerliche übt." Kann man also überhaupt ein gutes mündliches Gebet verrichten ohne aufmerksame Tätigkeit des Verstandes und des Herzens? Wenn aber dies als unmöglich sich ergibt, dann bedarf es doch keiner weiteren Rechtfertigung für eine Gebetsweise, welche die treue und verständige und geordnete Pflege der inneren Akte ist, die ein gutes mündliches Beten verbürgen.[1] Aber nicht nur das Gebet, sondern das ganze Leben des Menschen unterliegt der Gefahr der Veräußerlichung, wenn nicht irgendeine Weise und Stufe der religiösen Betrachtung geübt wird. Wenigstens ist dem Psalmisten[2] die Meditation das Unterpfand der wahren Blüte und Fruchtbarkeit des menschlichen Lebens, und ihr Mangel gibt folgerichtig ein Herbst- und Winterbild.

[1] Weg der Vollkommenheit, Kap. 22 und 24. Dienlich ist auch der besondere Hinweis auf jene Verbindung des mündlichen und betrachtenden Gebetes, welche beim heiligen Rosenkranz durch die einzelnen Geheimnisse des messianischen Lebens nahegelegt wird.

[2] Ps. 1, 1—3 vgl. Jos. 1, 8.

Glückselig der Mann,
Der seine Lust hat an des Herrn Gesetz
Und Tag und Nacht betrachtet sein Gebot.
So wird er sein dem Baume gleich,
Der, an den frischen Bach gepflanzt,
Die Früchte bringt zu seiner Zeit;
Nicht welken seine Blätter, —
Und, was er tut, gelingt.

Die Mystik aber hat ihre eigentlichste Domäne in dem innerlichen Gebete, und zwar aus zwei evidenten Gründen: erstens, weil das Jenseitsleben in der Vollendung der Gottinnigkeit und darum auch der Selbstinnerlichkeit besteht, das mystische Leben aber als diesseitige Antizipation der jenseitigen Gottvereinigung zu würdigen ist; zweitens, weil das mystische Leben nur insoweit als Vollendungsstand des religiösen Lebens anerkannt werden kann, als es die Reife der religiösen Innerlichkeit darstellt. Freilich soll der christliche Mystiker von der Verirrung sich freihalten, einen Dualismus des inneren und äußeren Lebens aufzustellen. Damit würde der schönste Triumph der christlichen Weltanschauung, die einheitliche Zusammenfassung der Lebensaufgaben,[1] preisgegeben. Aber dennoch liegt die Kraftprobe gerade in der Innerlichkeit, weil von einem gesunden, kräftereichen, erleuchteten Innenleben gute Wege zu segensreichem Außenwirken führen, und zwar um so bessere, je mutiger und treuer der Mensch immer wieder ins Innere zurückkehrt. Denn, so hat man das Wort einem Michelangelo nachgerühmt: „nicht Malen und nicht Meißeln stillt mein Sehnen!" Nicht das Leben von Augenblick zu Augenblick, von Suchen zu Suchen, von Streben zu Streben ist des Menschen Glück, sondern ein Leben, das den Anker in festen Grund geworfen, ein Arbeiten, das bleibenden Zielen gilt, ein Wandern, das die Heimat im Auge behält, das alles Zeitliche als das betrachtet, was es ist, als Vergängliches und darum nicht als Wohnstätte, sondern als Mittel und Weg. In dem Einblick nach innen sucht der Gottesfreund wahre Frömmigkeit zu finden, lautere Gottesweihe, starken Selbstbesitz, Selbstbesitz nach innen und Bewahrung vor dem Selbstzerteilen, dem Selbst-

[1] Vgl. oben, n. 78.

verlieren nach außen; im Innenleben der Betrachtung sucht er Läuterung des Herzens, Zähmung der Affekte, Verbesserung der Fehler, Ordnung des Willens, einsichtiges Urteil über göttliche und menschliche Dinge. Es kann deshalb keine größere Wohltat für die Menschheit geben als die religiöse Innerlichkeit. Hier muß sie große Männer suchen, wenn sie solche meint, die groß sind nach dem Segen, den sie bringen. Wo die Verbindung mit Gott enge geschlossen wird, löst der Mensch sich leichter von sich selbst, und wird ungehinderter für ein Apostolat der Liebe. Übrigens ist der Pauperismus an großen Männern nicht der einzige Schaden, der aus der Flucht vor der Innerlichkeit folgt. Nicht minder empfindlich trifft uns die mangelhafte Fruchtbarkeit auf den Gebieten der gewöhnlichen Pflichten geistiger und religiöser Ordnung. Für viele ist das Seelenbrot der Betrachtung eine zu seltene Speise, um in ihre Adern frühlingsfrische Kraft zu gießen.

Der hl. Bernhard von Clairvaux ist einer der großen Rufer, die mit Wort und Leben nach innen weisen. Was Bernhard zunächst von der praktisch gerichteten religiösen Konsideration sagt, findet für jede Art religiöser Betrachtung, für jede Weise des inneren Gebetes seine Gültigkeit.

Primum quidem ipsum fontem suum, id est mentem de qua oritur, purificat consideratio. Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat. Postremo divinarum pariter et humanarum rerum scientiam confert. Haec est, quae agenda praeordinat, acta recogitat. De consid. I, 7.

Certe nec ipsi actioni expedit consideratione non praeveniri. I, 5.

Multo prudentius te illis (scil. occupationibus) subtrahas vel ad tempus, quam patiare trahi ab ipsis. I, 2.

Non bona patientia, cum possis esse liber, servum te permittere fieri. I, 3.

Impossibile fortasse respondebis (scil. ut ab his occupationibus tibi parcas). Recte hoc, si rumpere, et non magis interrumpere ista hortarer. I, 4. Memento proinde, non dico semper, non dico saepe, sed vel interdum reddere te ipsum tibi! I, 5.

Cum omnes te habeant, esto etiam tu ex habentibus unus! ibid.

Quomodo proficis, si iam sufficis tibi? II, 7.

II. Genauerer Begriff des betrachtenden Gebetes.

Wenn jedoch die innere Einkehr lediglich als Selbstpflege 121
hier in Betracht käme, würden wir unseren Gegenstand falsch

bezeichnet haben. Es soll ja um ein Innentun sich handeln, das als Gebet sich darstellt, als Weihegabe unserer Seele und ihrer Kräfte an Gott. Das Betrachten, von dem hier die Rede ist, soll eine Betätigung der Seelenkräfte sein inbezug auf Gott und die göttlichen Dinge, und darum empfängt auch die Selbsterwägung und Selbstprüfung ihren spezifischen Charakter dadurch, daß sie ihren Ausgang nimmt von dem Verhältnis, in dem wir zu Gott stehen. Das Licht, in dem wir Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften oder Gottes Schöpfungswerke und Gottes übernatürliche Offenbarung oder die Gnadenordnung in der Kirche und in der Seele oder unser eigenes vergangenes oder künftiges Leben betrachten, ist das die natürliche Erkenntnis voraussetzende und vervollkommnende Licht des Glaubens, welches übrigens seinerseits nirgends größeres Wachstum findet als eben in der Meditation. Damit ist aber noch nicht der ganze Charakter noch das ganze Ziel der Meditation bezeichnet. Weder eine bloße Selbstprüfung, sei es auch im Licht des Glaubens, noch ein auf dem Glauben ruhendes religiöses Nachdenken würde genügen, um den Begriff zu bestimmen, welcher nach der kirchlich üblichen Sprachweise mit den Worten „Betrachtung", „Meditation" verbunden wird. Dies ergibt sich daraus, daß als Synonymon zu diesen Bezeichnungen der Ausdruck „betrachtendes Gebet" im Gebrauche steht. Es muß demnach zum ernst verweilenden geistigen Erwägen („betrachten", „meditari") hinzukommen der innere Aufblick und das innere Aufrufen zu Gott, die Weihe des Gemütes und des Willens, jetzt in Lobpreis und Dank, dann auch in demütiger, vertrauensvoller Bitte.

122 Die Geisteslehrer haben stets für notwendig erachtet, mit großem Nachdruck hervorzuheben, daß es mitnichten zum betrachtenden Gebete ausreiche, wenn man bloß den Verstand auf religiöse Gegenstände hinlenkt. Letzteres geschieht ja auch beim theologischen Studium, ohne daß dieses als Gebet gelten könnte. Wenn aber das innere Beten nicht ein bloßes Üben in der religiösen Spekulation ist, dann fällt es noch viel weniger zusammen mit der Hyperspekulation, mit einem Mystizismus, welcher, ungeduldig über die Schranken der menschlichen Erkenntnis, eine unmittelbare Intuition der göttlichen und menschlichen Dinge sich zu erträumen sucht. Auch die gesunde Mystik kennt eine Art von Ungeduld, aber es ist die Ungeduld, welche die Fesseln sprengen will, die das Herz unfrei

machen durch die Abhängigkeit von den zeitweltlichen Dingen, durch die ungeordneten Neigungen. Und wenn allerdings auch die echte Mystik das gewöhnliche Erkennen zu erheben sucht zur lichteren Einsicht, so soll es nicht geschehen durch Preisgabe des Glaubenslebens, sondern durch dessen Wachstum und Vollendung. Ein Anliegen aber ist dem Mystiker das höchste, und dies drängt ihn voran mit der heiligen Ungeduld des Psalmisten, der ausruft: „Was hab' ich denn im Himmel und was hab' ich auf Erden außer dir? Gott ist meines Herzens Gott, mein Teil auf ewig. Gott anzuhangen ist mein Gut, mein Heil." [1] Die Erkenntnis soll voranschreiten zur Liebe. Hat das Gedächtnis, hat der Verstand das Seinige getan, so mag auch der Wille das Seinige tun, mag auch das fromme Gemüt sein Recht fordern!

Nach dem englischen Lehrer beruht die Freude, die wir beim inneren Gebete erfahren, auf dem Akte als solchem, auf seinem Gegenstande, auf seinem Prinzip und auf seinem Ziel.

Zunächst sind unserem Geiste die kontemplativen und meditativen Akte höchst angemessen, sowohl nach unserer natürlichen als nach unserer übernatürlichen Begabung. Sodann aber ist Gott, der Gegenstand unserer Betrachtung, als Gegenstand unserer innigsten Liebe die reichste Quelle innerer Erfreuung und Erfüllung. Die Liebe ist Ausgangspunkt und Zielpunkt der Meditation.

Contemplatio veritatis competit homini secundum suam naturam prout est animal rationale: ex quo contingit quod omnes homines natura scire desiderant et per consequens in cognitione veritatis delectantur: et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit, ut sine difficultate aliquis contemplatur. S. Th. II, II, 180, 7.

An der gleichen Stelle lesen wir weiter: Quia vita contemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, . . . inde est, quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Das Verhältnis von Intellekt und Affekt wird im gleichen Artikel besprochen (und zwar zur Lösung des dort an erster Stelle gemachten Einwandes): Vita contemplativa licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur et ipsa delectatio rei amatae amplius excitat amorem.

[1] Ps. 72, 24 ff.

Thomas schließt diese Ausführung mit dem Satze: Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ametur.

Die Tragweite des eben Gesagten wird sich später noch weiter erweisen. Eine unmittelbar praktische Folgerung wird von der hl. Theresia für die Pflege des beschaulichen Gebetes seitens der theologisch Gebildeten gezogen: „Gewiß ist ihnen die Wissenschaft vor- und nachher sehr nützlich; jedoch nützt sie ihnen meiner Ansicht nach während dieses Gebetes nur wenig und kann sogar dazu dienen, dem Willen seine Stärke zu nehmen." Leben, 15. Kapitel. Theresia will jedoch den Fall ausnehmen, daß man predigen und lehren müsse; denn in diesem Falle wird man nach ihrer Meinung mit Recht aus der Gebetsübung auch Erleuchtungen zu gewinnen suchen für das berufliche Wirken. Und immer ist „diese Liebe und die beständige Aufopferung für das Wohl anderer, und zwar einzig um Gottes willen, etwas Erhabenes". Ibid.

Aber auch für das innere Gebet selbst würde ein großer Nachteil und eine große Gefahr sich ergeben, wenn die Tätigkeit des Intellektes in einseitiger Weise zurückgedrängt würde. Die natürliche Befähigung des Menschen für die Erkenntnis und die führende Stellung dieses Seelenvermögens bleibt in der übernatürlichen Ordnung gewahrt. Nicht umsonst erhöht ja Gott unser religiöses Erkennen durch die eingegossene Tugend des Glaubens; nicht umsonst verleiht der Hl. Geist die Gaben der Weisheit und der Einsicht und der Wissenschaft. Darum ist weder Überschätzung noch Unterschätzung am Platze. Und es ist nicht gerade leicht, zu sagen, von welcher Seite die größere Gefahr droht. In dem Sinne ist aber Theresias Rat allgemein wichtig, in welchem auch der erleuchtete Bischof von Genf in seiner „Anleitung" (II. Buch, 8. Kapitel) sagt, daß man nicht die heilsamen Empfindungen und Erhebungen des Gemütes zurückweise, wenn und weil sie etwa schon zu Beginn des inneren Gebetes sich einstellen, ehe man um die intellektuellen Akte sich eigens abgemüht hat, aus denen die Affekte sich ergeben. Es ist darauf noch an anderer Stelle einzugehen.

III. Gegenstand des betrachtenden Gebetes.

123 Welches ist der Gegenstand der betrachtenden Gebetsweise? Wir haben die Antwort auf diese Frage schon teilweise gegeben.

In gewissem Sinne ist auch die kirchliche Mystik in allererster Linie und ganz vorzugsweise introspektiv. Freilich nicht im Sinne des Pantheismus und der Theosophie, nicht im Sinne einer Introspekulation von autozentrischer und antidogmatischer Tendenz! Aber mit Paulus bekennt die Mystik, „daß Gott nicht ferne ist von jedem aus uns, daß wir in ihm leben, in ihm uns bewegen und in ihm unser Sein selber haben".[1]

[1] Apg. 17, 28. Vgl. auch oben, S. 41 ff.

Darum blicken wir nach innen und horchen wir auf das, was wir in uns selbst vernehmen. Und auf dieses Zeugnis des Herzens hörend, erfahren wir es, daß wir bei aller Wandelbarkeit unseres Willens den Widerhall eines unwandelbaren Gesetzes der Heiligkeit in uns selber haben; wir erfahren es, daß wir uns aufrichten an einem Vaterherzen, das tröstet und verzeiht, auch da, wo die Welt entweder die Schuld nicht kennt oder die Verzeihung versagt; wir erfahren es, daß wir nach einer Wahrheit streben, die nicht so enge wie die der Menschen ist, nach einer Heiligkeit, die wir noch nie geschaut, nach einer Seligkeit, aus deren Quelle wir schöpfen, bevor wir sie erreichen, und deren geringste Gabe unserem innersten Dürsten mehr entgegenkommt als tausend Bächlein, die aus dem Sande der Erde emporquellen. Das ist das Zeugnis unseres Herzens vom allheiligen Gott, vom allweisen, allwahrhaftigen Gott, vom barmherzigen und getreuen Gott, vom unendlich seligen Gott, vom lebendigen Gott, — der uns unaussprechlich nahe ist, obwohl wir so oft ihm ferne zu sein versuchen und wagen. Daraus ergeben sich eben jene Wege des mystischen Lebens, die von der Selbsteinkehr zum Gottesgedanken hinführen und wiederum von der Betrachtung Gottes zur Selbsteinschau zurücklenken. Wenn wir Gott nahe sind, sind wir ihm niemals so nahe, daß wir nicht immer näher ihm zustreben müßten, und wenn wir ihm ferne sind, sind wir doch nimmer in der Art ihm ferne, daß wir nicht vom Bewußtsein dessen, was uns von Gott trennt, vom eigenen Drängen getrieben, von der göttlichen Gnade getragen, nach dem trachten könnten, was uns mit Gott vereinigt, nach der Erkenntnis und Liebe Gottes.

Es gehört zu den Merkmalen der gesunden Weise des inneren Betens, daß der Mensch dieser nüchternen Probe seines Strebens nach Gottinnigkeit nicht aus dem Wege geht. Und die Schwingen würden bald der in der Höhe schwebenden Beschaulichkeit den Dienst versagen, wenn der Flügelschlag des sittlichen Erwägens und Wollens außer Übung käme.

Von hohem Interesse ist hierfür der Gedanke, mit welchem Dionysius der Kartäuser seinen Kommentar zur mystischen Theologie des „Areopagiten" zum Abschluß bringt. „Es gibt nur Eines, was von Gott uns trennt und ferne hält: die eigene Schuld. Wer also den Wunsch in sich trägt, von Gottesliebe zu glühen, den Lichtquellen des Gottleuchtens zu nahen, die mystische Theologie durch eigene Erfahrung zu kosten, mit

einem Worte gesagt, wer ein Gottesfreund werden will: der mag sich als Gegenstand der Überlegung und des Strebens wählen, mit aller Sorgfalt in der Gegenwart des höchsten und furchtbarsten Richters, des allmächtigen Gottes, der alles sieht, wägt, richtet, ohne Unterlaß zu wandeln und in ehrerbietiger Furcht einherzuschreiten! Er meide jede Feigheit, Trägheit, Lässigkeit wie Übel der Hölle und spreche, in Erinnerung an die göttliche Gegenwart, oftmals zu sich selber: Du nachlässiger, armseliger Mensch, wie bist du doch ohne Scheu und Ehrfurcht, so aufgelöst und so wenig wandelnd in der Furcht des Herrn, vor welchem die Heere der Himmel in Zittern stehen, singen, dienen!" Mahnungen dieser Art sind damals und sonst häufig vom glühenden Eifer nach innerer Reform eingegeben worden; bei Dionysius aber sind sie besonders beachtenswert für die Würdigung seiner Auffassung der mystischen Theologie.

124 Als anderer Weg[1] zu Gott gilt von jeher die vernünftig sinnende und ernst empfindende Betrachtung der Welt, die uns rings umgibt, von den Sternen bis zum Staub, vom Tautropfen bis zum Weltmeer, vom Würmlein und Blümchen bis zum Menschen, dem der Herr Krone und Zepter geliehen. Und jeder Mensch soll die Herrscherkrone im Reich der Schöpfung tragen; jeder Mensch soll der Sinnlichkeit Herr werden, auch insofern, als er die äußeren Naturvorgänge gewissermaßen überwindet durch einen mehr oder minder tiefen Einblick in ihren Zusammenhang und in ihre Gesetze. Diese Naturüberwindung wird aber um so sicherer und um so vollständiger sein, je weniger die wissenschaftlichen Verständnisversuche des Lichtes der religiösen Anschauung entbehren. Und, soweit das Naturverständnis hier in Frage steht, wird wohl die religiöse Auffassung häufig den Mangel wissenschaftlicher Erkundung ausgleichen, nicht aber wird durch das gelehrte oder polymathische Naturwissen der Mangel an tieferer, religiöser Würdigung der Schöpfungswelt ersetzt werden können. Es wäre aber wohl der Mühe wert, das Bergziel einer befriedigenden Weltanschauung auf dem zuverlässigen, wenngleich steilen Pfade zu erstreben, auf welchen das religiöse Denken hinweist!

Diesen Pfad empfahl der große Weltapostel seinen Zeitgenossen in der römischen Kulturwelt, als er davon sprach, daß Gottes ewige Macht und Herrlichkeit, obgleich an sich unschaubar, eine gewisse Sichtbarkeit um unsertwillen sich gegeben hat in den

[1] Vgl. Davids von Augsburg „Vier Fittiche geistiger Betrachtung" (Blick auf die Sünde, auf die Tugend, auf unsere Niedrigkeit, auf Gottes Werke"), bei Pfeiffer I, 348 ff.

Schöpfungsreichen, deren Dasein und Vollkommenheit das Spiegelbild der unendlichen Vollkommenheiten des Schöpfers ist.[1] Längst vor Paulus hatte der Psalmist diesen Gedanken im Liede ausgesprochen: „O Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen, weiten Erde!“ [2] Die Apostel und Propheten standen bei solchen Bekenntnissen nicht vereinsamt. Hat nicht Galenus gesagt, daß er einen Hymnus auf die Gottheit zu singen glaube, wenn er die wunderbare Teleologie des menschlichen Körpers erforsche und darstelle? [3] Niemals werden solche Naturforscher aussterben, die sich weigern, Wirkungen anzunehmen ohne ausreichende Verursachung, Gesetze ohne Gesetzgeber, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit ohne eine höchste Intelligenz und einen höchsten Willen, — Forscher, welche es als einen Verzicht auf die Lösung des Welträtsels betrachten würden, wenn der Zufall als ausschlaggebender Faktor in die Rechnung eingesetzt werden sollte! Eine Zeit lang mögen diese Männer mit der Sprache zurückhalten, nicht aber werden sie dauernd stumm bleiben, wie die Agnostiker; zur guten Stunde werden sie einstimmen in die Psalmen, welche die Gottesfreunde zu allen Zeiten auf den Schöpfer gesungen haben und singen werden.

„Auch mit bloßer Vernunft gewinnt ein emsiger Mensch bei fleißigem Suchen etwas Kunde von Gott, wenngleich in ferner Weise. Er findet Gott an der Hand der Kreaturen. Von dem Wesen der Dinge, die da sind, wird Gott als Wesen erkannt, von der wunderbaren Ordnung der Dinge als ein weises Wesen und von der Bewegung der Dinge als ein lebendiges Wesen. Nach dieser Weise suchten ihn ehevor etliche große heidnische Meister und besonders der vernünftige Aristoteles; dieser grübelte nach in dem Laufe der Natur, wer derjenige wäre, der da ist Herr der Natur. Er suchte ihn eifrig und fand ihn. Er bewährte aus dem wohlgeordneten Naturlaufe, daß notwendig sein müsse ein einziger Fürst und Herr aller Kreaturen, in dem und von dem alles ist, was da ist, sein und werden kann, und in dem alle Dinge bestehen und erhalten werden.“ [4] So sprechen die Dinge vom Dasein

[1] Röm. 1, 20.
[2] Ps. 8.
[3] De usu partium, l. 3.
[4] Suso, Denifles Ausgabe, S. 253.

Gottes. So erzählen sie von Gottes Eigenschaften. Bei der Betrachtung der „Wunderwerke, die Gott so weit ausgebreitet und ausgegossen hat", „spürt die Seele Gott in seiner allmächtigen Kraft, in seiner überfließenden Güte". [1]

Die Erde und das Universum sind also dem ernstgerichteten Denken mehr als eine bloße Vorratskammer für den großen Haushalt der Menschen, obwohl sie auch nach dieser Seite alles Staunens würdig und vom Staunen zum Glauben zu führen nicht unvermögend sind. Aber der Mystiker hat den Schritt von den Geschöpfen zum Schöpfer längst vollzogen und, wenn er ihn stets aufs neue wiederholt, so tut er es nicht, um zu fragen und zu tasten, sondern um den Hymnen ein immer neues Echo zu geben, die immer neu aus der Schöpfung herausklingen, ob auch hundert und tausend Frühlinge kommen und gehen, Millionen von Saatkörnern sterben und auferstehen, Millionen von Knospen und Blättern, Reben und Zweigen und Bäumen und Früchten ihre Pracht, ihren Segen entfalten.

Denn „es spricht St. Augustin: Alle Kreaturen, die Gott je erschuf, sind nichts anderes als ein Winken, womit Gott uns zu sich locken und reizen will, daß wir daran ihn erkennen und uns wieder zu ihm kehren".[2] Gottes-Erkenntnis, Gottes-Liebe und Gottes-Lob soll in uns reicher und reicher werden, wenn wir das „Sursum corda" der Schöpfung hören und das unsrige in die Schöpfung hineinsingen.

Der selige Heinrich Suso wurde gefragt, was Gegenstand seines inneren Schauens sei, so er die Messe sänge und vor dem Kanon anhöbe, die Präfation zu singen. Denn die Worte „Sursum corda!", „Die Herzen empor!" gingen ihm so recht begierlich aus seinem Munde, daß die Menschen, die ihn hörten, darob eine besondere Andacht gewinnen mochten. Er antwortete mit tiefer Bewegung: „Wenn ich dieselben löblichen Worte, die da heißen „Sursum corda" sang in der Messe, so geschah gemeiniglich, daß mir Herz und Seele zerflossen war von göttlicher Begierde, die mein Herz aus sich selber nahm an der Stunde." Und zwar waren es, wie Suso ausführte, dreierlei einleuchtende Meinungen, die ihn

[1] Tauler, Hambergers Ausgabe I, S. 292.

[2] Nach einem Manuskripte, bei Greith, S. 131.

so tief ergriffen. Die erste „Meinung" soll hier wiedergegeben werden. „Ich nahm vor meine inneren Augen mich selber nach allem, das ich bin, mit Leib und Seele und allen meinen Kräften, und stellte um mich alle Kreatur, die Gott je schuf im Himmelreich, im Erdreich und in allen Elementen, ein jegliches sonderlich mit Namen, es wären Vögel der Luft, Tiere des Waldes, Fische des Wassers, Laub und Gras des Erdreiches und der unzählige Sand am Meere, und dazu all das kleine Gestäube, das da scheinet in der Sonne Glanz, und alle die Wassertröpflein, die von Tau, von Schnee und Regen je fielen oder immer fallen, und wünschte, daß deren ein jegliches hätte ein süß aufdringendes Saitenspiel, bereitet aus meines Herzens innerstem Safte, und also aufklingend ein neues hochgemutes Lob brächte dem geminnten zarten Gott von Ende zu Ende. Und dann erweiterten sich die minnereichen Arme meiner Seele gegen die unzählige Zahl aller Kreaturen, und war meine Meinung, wie ein wohlgemuter Vorsänger die Gesellen reizt, sie alle anzueifern, fröhlich zu singen und die Herzen zu Gott aufzubieten: ‚Sursum corda!'" [1]

In solchen Übungen der Naturandacht waren die Mystiker unermüdlich, und sie mahnten alle, dieses stets originellen und stets modernen Gebetbuches sich zu bedienen. „Die großen Meister von Paris lesen große Bücher und kehren die Blätter um — das ist wohl gut; aber die wahren Gottesfreunde lesen das wahre, lebendige Buch, darin alles lebt. Sie kehren die Blätter um in diesem Buch, welches ist der Himmel und das Erdreich, und lesen da das wunderbare Werk Gottes." „Schaue (auch du) über dich und schaue um dich nach den vier Enden der Welt, wie weit und wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, und wie adelig ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten und mit der unzähligen Menge der lichten Gestirne; und wie die klare Sonne unbewölket in der Sommerzeit mit ihrem heiteren und lichten Schein so fröhlich aufbricht und allen Kreaturen leuchtet und mit ihrer Kraft in dem Erdreich reiche Genüge und Früchte bringt, und wie alles blühet und grünet zu Berg und Tal und voll Gottes ist!" [2]

[1] Susos „Selbstbiographie", XI. Kap., Diepenbrocks Ausgabe, S. 17 f.

[2] Susos Schriften, Denifles Ausgabe, S. 255; Greith, a. a. O., S. 131.

„Ach, zarter Gott," — dies ist der herrliche Grundton alles dieser Lieder des Herzens — „bist du schon in deiner Kreatur so minniglich, wie mußt du dann in dir selber so gar schön und wonniglich sein!" [1]

Eine echt naturinnige Gottesfreundin war in der neueren Zeit die selige Kreszentia von Kaufbeuren. „Jedes Blümlein und jedes Mücklein sah sie, Farbe und Licht der Natur war ihre Wonne und oft genug die unterste Staffel des höchsten Aufstieges zu dem schönen „Blümleinmacher". Von der Naturbetrachtung ausgehend, sang sie ein herrliches Lied von dem Leiden, „von der süßen Hand Gottes".

Ich sag' zu mir öfters: Du Blum' in der Blüh',
Willst denn schon verwelken? Es ist noch zu früh.
Das schmerzt mich dann bitter — doch denk' ich darauf:
Laß Blätter nur fallen, der Same geht auf!

Und weiter sang sie:

Und werd' ich auch immer mit Leiden geplagt,
Wie wenn eine Welle die andere schlagt;
Wenn nur die Hand Gottes zu fischen verlangt,
Je trüber das Wasser, je reicher sie fangt." [2]

126 Diese Stimmen sind vor allem deshalb wertvoll, weil sie nicht vereinzelt verhallen, sondern mächtige Zeugnisse sind für eine allgemein verbreitete Weltanschauung. Vgl. C. Berthold, Blüten christlicher Naturanschauung (1882), S. 268 ff. In die Reihe dieser frommen Erhebungen, welche die Seele aus den Geschöpfen gewinnen kann, gehören auch die Winke, wie sie z. B. der hl. Franz von Sales in der „Anleitung zum gottseligen Leben", IV. Buch, 13. Kap., gibt.

In zahlreichen Weisen tritt uns diese herrliche „Mystagogie" in der Zeit der heiligen Kirchenväter entgegen. Ich erinnere nur an die 9. („Erleuchtungs-") Katechese des hl. Cyrill von Jerusalem.

Gerade die schlichten Seelen, Männer und Frauen in einfachen Berufskreisen, wie etwa jene, die durch ihre Tagesarbeit in engen Verkehr mit der sichtbaren Schöpfung geführt werden, pflegen am leichtesten diese Art der Beschaulichkeit, nicht allein am stillen Lebensabend, sondern nicht so selten mitten im arbeitreichen Leben. Es bedarf für sie nicht der außerordentlichen Eindrücke der Hochgebirgswelt oder des Weltmeeres in Stille und Sturm; ihr Auge und ihr Herz sind offen genug, um die Gottesklänge

[1] Suso, bei Denifle, S. 256 vgl. 344 ff.

[2] Nach P. Ansgar Pöllmann, Pastor Th. Schmidt und die selige Kreszentia von Kaufbeuren, 1903, S. 93 und 94.

aus Fluß und Flur, Wald und Wiese bei Tag und Nacht, im Frühling und im Herbst zu vernehmen.

Ungern versage ich es mir, den einfachen Formen, in welchen das mystische Leben auch in der Gegenwart sich ausspricht, einen weiteren Raum zu gönnen. Ich will sie wenigstens nicht ganz mit Stillschweigen übergehen.

Eine Herbstbetrachtung hat die Form gefunden:

Wird so still in der Natur,
Grau und leer die goldne Flur,
Blatt um Blatt, es bricht, erbleicht,
Alles wank und welk sich neigt.

Das Heute noch gehöret mein,
Drum heute noch ich wirken will;
Morgen kann es anders sein:
Bleich und starr und kalt und still!

Die gleichen Hände, die sonst der Arbeit sich gewidmet, haben die Frühlingsbetrachtung aufgezeichnet:

Aufwärts treibt's die Blumen all
Zum goldnen Himmelslichte hin:
Aufwärts zu dem Himmelslicht
Soll's die Seele gottwärts ziehn.

Auch die schlichte Prosa dieses inneren Lebens ist erhabene Poesie bei aller treuen Wirklichkeit. Hier ist die Aufzeichnung eines Waisenkindes.

„Wie viele Straßen ziehen an meinem Dorfe vorüber! Wie vielfach sind die Lebenswege! Welches wird mein Lebenspfad sein? O Gott, du sorgest so väterlich für alle Dinge, auch für die kleinen Blümlein und für die armen Vögelein. Wenn ich das alles so betrachte, dann ist es mir, als ob du, o himmlischer Vater, mich hieltest in deinen Armen, wie einst meine liebe Mutter mich getragen und beschützt hat." „Manchmal sehe ich abends spät hinauf zum hellen Sternenhimmel, und ich kann nicht anders, ich muß sprechen: O Gott, wie groß bist du, wie gut! Da ist mein Herz entzückt, und ich bete den Lobgesang „Großer Gott, dich loben wir". Es ist wahr, was ich in der Schule gelernt habe als Wort der Hl. Schrift: „Wie groß sind deine Werke, o Herr, alles hast du mit Weisheit gemacht!" Nun will ich anheben und das Gloria singen: „Dich loben wir, dich preisen wir, dich beten wir an, dich verherrlichen wir — um deiner großen Herrlichkeit willen."

Wie erhaben klingt diese echt christliche Naturmystik gegenüber der pantheistisch-monistischen Naturmystik des Mohammedanismus, wie ihr z. B. Mußlischeddin Saadi oder Feriddolin Attar (im 13., bezw. 14. Jahrh.) Ausdruck gegeben haben. Ersterem wird der im Licht sterbende Schmetterling zum Ideal, letzterer singt:

Brennt das ganze Weltall nun heiß in Liebesgluten,
Fort die Schal', stürz dich hinein in des Wesens Fluten.
Das Geheimnis alles Seins ruht in deiner Seele!
Wasser bist du, Erde auch, o des Wunders Wonne,
Mark bist du und Schal' zugleich, Himmel, Stern und Sonne.

Siehe Tholuck, a. a. O., S. 250 f. und 258 f.

Und wiederum, wie hoch steht die christliche Naturbetrachtung über jener Naturmystik, die an die Namen eines Agrippa von Nettesheim, eines Theophrastus (Paracelsus) u. a. sich knüpft. Wir erwähnten bereits (oben, n. 48) diese eigenartige Literatur, die aus Neuplatonismus und Kabbala, aus Magie und Alchimie, astrologischen und theurgischen Vorstellungen zusammengewürfelt und mit naturwissenschaftlichem und polymathischem Stoff verbrämt, an vielversprechenden Titeln so reich ist: „Geheime Philosophie", „Die Natur der Dinge", „Die dreifache Weise, Gott zu erkennen", „Die drei Substanzen" usw. Was da von Weltseele, Lebenshauch, Einfluß der Natur auf den Menschen und des Menschen auf die Natur gedeutelt wird, kann in seiner Weise kaum übertroffen werden. Aber Zisternen sind nicht Quellen!

127 „Von den Geschöpfen zum Schöpfer!" das ist die echte Naturphilosophie nach ihrer wesentlichen Aufgabe. Im Kleinsten wie im Größten sieht das religiöse Gemüt etwas aufleuchten, was vom Herzen Gottes, vom Geiste Gottes erzählt und zum Herzen Gottes führen will. Von der Ebene zum Hügel, vom Hügel zum Berge, vom Berge zum Gipfel, vom höchsten Gipfel des Körperlichen zum Geistigen, vom Geistigen aber zum absoluten Geiste, zum unendlichen Geiste, zum persönlichen Gott![1] In nichts anderem wird der Geist ruhen außer in Gott, und je häufiger er zu ihm aufsteigt und je näher er ihm sich verbindet in Erkenntnis und Liebe, um so sicherer und beseligender ist das Ruhen der Seele in Gott, freilich nur ein relativ vollkommenes Ruhen. Denn der eucharistische Gesang des Aquinaten wird immer ein zutreffendes Gebet für uns sein, auch wenn er eine allgemeinere Fassung enthält:

---

[1] Vgl. noch unter den vielen einschlägigen Stellen St. Anselm, l. 10 de Med. Orat. 19: Domine, praebe mihi contemplationis pennas! . . . Multae sunt contemplationes quibus anima devota tibi mirabiliter pascitur. Sed in nulla earum ita delectatur, sicut in te, et quando te solum cogitat et contemplatur. Wenn das Ziel erreicht ist, bedarf es ja nicht eines mühevollen Suchens!

Gottheit, die verhüllet hier mein Auge sieht,
Laß geschehn, wonach mir meine Sehnsucht glüht:
Daß ich dich enthüllet sehen mög' und ganz
Einst im Himmel schaue deiner Glorie Glanz! [1]

Und doch wurde uns ein Weg gegeben, auf welchem schon im Diesseits Gott in wunderbarer Weise unserem Geiste nahe geworden ist und auf welchem wir bei aller Beschränkung unseres Erdendaseins mit Zuversicht Gott näher treten können, wenn unser Geist sich versuchen will in der betenden Betrachtung. Auf diesen Weg weist Thomas von Kempen in der „Nachfolge Christi" hin, wenn er das Leben Jesu als den höchsten Gegenstand unserer Meditation bezeichnet. [2]

Freilich das ganze Gebiet der religiösen Wahrheit kann und soll Gegenstand des betrachtenden Gebetes sein, selbst die erhabensten Mysterien nicht ausgeschlossen. Wie Gottes Wirken nach außen, so ist auch sein Wesen nach innen, wie Gottes Einheit, so ist seine geheimnisvolle Dreieinigkeit, wie Gottes Unendlichkeit und Geistigkeit, so ist das Geheimnis der Menschwerdung des Logos und die heilige Eucharistie und das Gnadenwirken des Heiligen Geistes ein Gegenstand der Meditation, weil ja die Offenbarung uns darüber einen gewissen Aufschluß erteilt hat. Immerhin wird der Strom des Segens, der aus solcher Betrachtung, den Augen der Menschen zumeist verborgen, hervorströmt, dort reicher sein, wo größere natürliche und übernatürliche Begabung ein höheres Aufsteigen, ein tieferes Eindringen ermöglicht. Aber auch den Christen mit gewöhnlichen Geistesgaben und mit einem gewöhnlichen Maß geistlicher Gnaden wird jede fromm erwogene Wahrheit des Glaubens zu einer Licht- und Trostquelle, weil ja das natürlich erkennbare und das übernatürlich geoffenbarte Wahrheitsgut nicht als toter Besitz, sondern als Lebensgut zu denken ist.

Nichtsdestoweniger gibt die Heilige Schrift [3] selber manchen Fingerzeig, auch in dem Sinne Christus als „Weg, Wahrheit, Leben" zu erfassen, daß wir Christi Person und Leben und Werk, Christus

[1] Abschluß des bekannten sakramentalen Hymnus „Adoro te devote".
[2] Summum igitur studium nostrum sit: in vita Iesu meditari. I, 1.
[3] Vgl. z. B. Kol. 1, 15; 2, 9; 1. Joh. 5, 20.

im Stande seiner freiwilligen Erniedrigung und Christus in seiner Herrlichkeit und Herrschaft, Christus als Mensch und Christus als Gott betrachten, beherzigen, weil er das Zentrum aller Geheimnisse und der Brennpunkt der Liebe ist.[1] Wenn das nicht so wäre, würde nicht Christus der Herr das eucharistische Geheimnis seines Leibes und Blutes, seines Opfers und seiner Verklärung zum Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gesetzt haben. So erhaben darum die Betrachtung des Lebens Jesu ist, so ist sie nicht minder allen zugänglich, selbst dem das innere Beten pflegenden Kinde. Die Kirche hat auch von Anfang an und allezeit diesem Betrachtungsgegenstande eine so allgemeine und so selbstverständliche Liebe zugewandt, daß man kaum sich veranlaßt sähe, darauf einen besonderen Nachdruck zu legen, wenn nicht die Verirrungen des Quietismus hierzu Anlaß gegeben hätten.

128 Die hl. Theresia erzählt, daß sie selbst eine Zeitlang, unter dem Einfluß einer einseitig-mystizistischen Literatur stehend, hierin geirrt habe. „Herr meiner Seele und mein höchstes Gut, mein gekreuzigter Jesus, nie erinnere ich mich ohne Schmerz dieser meiner Ansicht (daß nämlich die heilige Menschheit Christi ein Hindernis der Beschauung bilde). Es kommt mir jetzt, obwohl es Unwissenheit war, wie ein großer Verrat vor, geübt gegen meinen guten Meister. Zuvor hatte ich stets eine so innige Andacht zum Heiland gehabt. Auch dauerte jene Meinung nur sehr kurze Zeit."

Man habe gesagt, so berichtet Theresia, daß man „von jeder körperlichen Vorstellung sich losmachen und zur reinen Anschauung der Gottheit sich erheben" müsse, und man habe diese Forderung auf Joh. 16, 7 gestützt. Aber der erste Teil dieses Verses will nicht ohne die zweite Hälfte verstanden werden. Wenn der Herr sagt „Es ist gut für euch, daß ich hingehe", spricht er nicht davon, daß seine sichtbare Erscheinung Hindernis der Erkenntnisvollendung sei, sondern daß diese Erkenntnisvollendung nach den ewigen Ratschlüssen als Gabe des Hl. Geistes sich darbieten werde: „Wenn ich nicht hingehe, wird der Hl. Geist nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch senden." Daß mit dem „Fortgehen" des Heilandes der Glaube und die Liebe der Jünger auf ein neues sich bewähren und vollenden müssen, hat mit den Stufen der Beschauung an sich nichts zu tun. Zudem ist doch ein großer Unterschied zwischen dem Betrachten des messianischen Erdenlebens und dem Haften am Körperlichen; das Leben Jesu ist sichtbar, aber es ist doch mehr als dies!

Übrigens bemerkt die Geisteslehrerin ganz mit Recht (obschon sie dabei in ihrer Demut die Selbstanklage viel zu scharf faßt, was ich übergehe): „Wenn man ohne die Menschheit Christi fertig werden will, läuft unmerklich ein Mangel an Demut mit unter. Denn, wer sollte, sogar nach einem

[1] Vgl. oben, n. 18.

langen Leben des Gebetes und der strengsten Bußübungen und aller erdenklichen Verfolgungen, es nicht als den kostbarsten Schatz und die herrlichste Belohnung ansehen, wenn der göttliche Meister es ihm gewährt, mit Johannes zu den Füßen seines Kreuzes zu stehen!"

Manchmal kann es schwierig sein, fügt die Autorin bei, dauernd über Christi Leiden nachzudenken; aber was hindert denn, die Geheimnisse seiner Herrlichkeit, bei der Auferstehung, in der Eucharistie, zu erwägen? „Da sehen wir ihn nicht erschöpft, von Ruten zerrissen, von Blut überronnen, von den Wegen ermüdet, verfolgt von denen, welchen er Gutes getan, von den Aposteln verlassen. Allzeit an diese großen Schmerzen zu denken, ist nicht möglich. Nun, wohl denn, hier ist er ohne Leiden, voll der Glorie, wie er vor seiner Himmelfahrt die einen anspornt, die anderen ermutigt. Hier im heiligen Sakramente ist er unser beständiger Gefährte, dem es unmöglich zu sein scheint, sich auch nur einen Augenblick von uns zu trennen. Und ich, o Herr, brachte es über mich, in der Hoffnung, dir besser zu dienen, mich von dir zu trennen." Leben, 22. Kapitel.

Die Wichtigkeit der Betrachtung des Lebens Jesu ergibt sich insbesondere auch daraus, daß wir ein Lebensideal nicht erstreben, wenn wir es nicht klar vor uns haben. Christus aber ist das ewig bleibende, ewig neue Ideal des Christen. „Ipse est exemplar a Patre hominibus propositum, cuius imitatione emendemus et componamus mores nostros corruptos et dirigamus pedes nostros in viam pacis. Quare cum Christi vita sit perfectissima et ipsa idea virtutis et sanctitatis, sequitur, ut quo vita nostra propius ad eam imitatione accesserit, ipsa quoque perfectior sit, imo et propius accedat ad ultimum finem suum ideoque eo etiam felicior sit." So im Direktorium (c. 18, 2) zu den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola.

IV. Hilfsmittel und Methodik des betrachtenden Gebetes.

Bei der Ausführlichkeit, mit welcher die Lehrer des geistlichen 129
Lebens die Methode und die Hilfsmittel der Betrachtung behandeln,[1] ist es für die gegenwärtige Arbeit entbehrlich, näher darauf einzugehen. Und es wäre ein völliges Schweigen statthaft, wenn nicht auch hier Mißverständnisse müßten abgewiesen werden. Wollte man nämlich zugeben, daß für die wahrhaft Beschaulichen keinerlei Hilfsmittel und Stützen der Andacht erforderlich und gestattet sind, so würde man dem morschen Boden der quietistischen Mystik schnell nahe gekommen sein.

Unter den Lehrsätzen des Molinos, die von der Kirche beanstandet wurden, befinden sich eine ziemliche Anzahl von solchen Irrungen inbezug auf das Gebetsleben. Wer beim Gebete bildliche

[1] Vgl. F. X. Mutz, Christliche Aszetik, § 45—52.

Darstellungen irgendwie zur Anregung benützt, wer mit Sinnesbildern und mit eigenen Begriffen tätig sein will, betet nach Molinos nicht „im Geiste und in der Wahrheit". Der Unwissenheit in geistlichen Dingen wird bezichtigt, wer glaubt, man müsse sich beim Gebete selbst zu helfen suchen durch diskursives Nachdenken, wenn Gott nicht zur Seele spricht; denn Gott wirke ja immer in der Seele, wenn diese ihn nicht daran hindere durch ihre diskursive Denktätigkeit! Gott will, heißt es abermals, von der Hervorbringung der Akte nichts wissen; einfach in einem liebevollen Gedenken Gott gegenwärtig bleiben, sei weitaus besser als spezielle Betrachtungen über die göttlichen Eigenschaften und über die Trinität.

Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate. Prop. 18, bei Denzinger 1105.

Asserere quod in oratione opus est, sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus nunquam loquitur, eius locutio est operatio, et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus, operationibus eum non impedit. Prop. 20, Denzinger 1107.

In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cuiuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum; sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet. Prop. 21, Denzinger 1108. Vgl. noch prop. 32, 33, 34, 58 usw.

Dazu vgl. unten, § 29, n. 191 ff.

Alle diese Behauptungen wurden in dem Sinne, in welchem sie von Molinos vorgetragen wurden, zensuriert, und es ist wohl zu beachten, welche Tragweite diesen Zensuren für manche Kontroverse innerhalb der mystischen Theologie zukommt. Im Augenblick muß aus ihnen der Schluß gezogen werden, daß in einem Überspringen der gewöhnlichen Weise des betrachtenden Gebetes nicht das Heil zu suchen sei. Die Flamme der Andacht mag noch so hell brennen: sie wird des nährenden Öles bedürfen, das aus dem Nachdenken, aber auch aus dem Worte Gottes in Schrift und lebendigem Predigtwort ihr zufließt. Am wenigsten kann die fromme Rührung, auf sich selbst gestellt, gesunden Fortbestand haben. Denn, wie schon Johannes Klimakus mit ziemlich derbem Ernste näher ausführt, wollen „manche, die an Tränen reich sind,

in jenem ihnen selig dünkenden Zustand der Tränen jeden Gedanken mit Gewalt von sich ausschließen; aber sie wissen nicht, daß Tränen, die nicht aus tiefer Empfindung und Einsicht hervorquellen, mehr unvernünftigen Geschöpfen zustehen als vernünftigen Menschen". [1] Die grundsätzliche Ausschaltung der verstandesmäßigen Geistesoperationen aus dem betrachtenden Gebete bedeutet nicht sowohl die Treue gegen göttliche Inspirationen, als vielmehr die Auslieferung an ungeregelte Instinkte, ungezügeltes Träumen oder bares Untätigsein. Nicht bloß die Aszeten, nicht bloß die Väter, nicht bloß die Heilige Schrift, sondern auch der gesunde Menschenverstand weigert sich, einen solchen Quietismus zu ertragen. Mit dem religiösen Leben aber, wie es in der Kirche allgemein gutgeheißen ist, kann er nimmer zusammensein. So ist z. B. die besondere Prüfung des Gewissens [2] allen Ordensregeln gemeinsam: wie kann sie zusammengehen mit jener Antipathie gegen die einzelnen Akte des Erkenntnisvermögens?

Und wie die inneren, so können die äußeren Hilfsmittel der Erbauung, die im Anfang des geistlichen Lebens regelmäßig erfordert werden, bei dessen Fortgang und selbst bei dessen Höhenstufe nicht leicht auf längere Zeit ganz entbehrt werden, — gleichwie anderseits die Hilfen und Methoden des betrachtenden Gebetes niemals zur hemmenden Schranke der berechtigten Eigenart in der persönlichen Religiosität werden dürfen.

Es ist hier nicht nochmals zu sprechen von der entfernteren 130
Vorbereitung, welche als unersetzliche Bedingung des inneren Gebetes gilt, von der Läuterung des Herzens, von der Ordnung des Lebens.[3] Als Mittel der näheren Vorbereitung aber pflegt die geistliche Lesung genannt zu werden und mit ihr wohl auch die geistliche Unterweisung oder Unterredung. „Lesung und geistliche Unterredung sind gut und sind der Aussaat zu vergleichen; sie liefern den Stoff für die Betrachtung. Die Gedanken, die du beim Gebete und bei der Betrachtung gerne haben möchtest, die mußt du dir vorher durch Lesung, Unterredung sammeln oder erarbeiten. Je nachdem du die Pflanzen in dein Herzensgärtlein einsetzest, dementsprechend wirst du sie haben. Die geistlichen Unterredungen erleuchten den Verstand, entflammen das

[1] Scala, grad. 7. [2] Vgl. Is. 38, 15; Ps. 118, 15; 17, 22; 76, 6.
[3] Siehe oben n. 84.

Gemüt und bereichern das Gedächtnis mit guten Gedanken."[1] In nicht seltenen Fällen läßt sich sagen, daß die Unterlassung der vorbereitenden Lesung auch die Unterlassung einer eigentlichen Betrachtung zur Folge hat oder doch die Fruchtbarkeit vermindert, weil die Gedanken zuviel hin und her sich zerstreuen und nicht auf einen gemeinsamen Zielpunkt hingeordnet sind. Nur bei Gegenständen, die hinlänglich geläufig sind oder bei kurzer Sammlung dem Gedächtnisse sich wieder zur Verfügung stellen, wird jene Gefahr vermieden werden können.

Indessen ist auch inbezug auf die der Betrachtung dienende Lesung eine Klippe zu meiden. Es geschieht nämlich, wie ein erfahrener Geistesmann bemerkt, häufig, daß man sich in die völlige Abhängigkeit von Betrachtungsbüchern begibt zum Nachteil der eigenen, persönlichen Arbeit. Selbst während der Tage geistlicher Exerzitien beschäftigt man sich zuweilen mehr mit Lesen von Büchern als mit eigenem Nachdenken. Eine solche Methode „verursacht allerdings keine schwere geistige Anstrengung, aber man schöpft auch daraus keine erhebliche Frucht", gleich jenen, die bei solchen Gelegenheiten sich damit begnügen, lang ausgeführte Vorträge anzuhören.[2] Um so empfindlicher ist der Nachteil, wenn man statt guter aszetischer Schriften solche zweiten oder dritten Ranges benützt, von denen das Wort gilt: „Der Überfluß hat uns arm gemacht." Und wiederum mehrt sich der Nachteil, wenn in geistlichen Instituten der gemeinsamen Lesung, welche als Vorbereitung der Betrachtung dienen soll, nicht die entsprechende Sorgfalt zugewendet wird.

Wo dagegen die vorbereitende Lesung sorgfältig ausgewählt und verständig benützt wird, ist sie das naturgemäße und kaum für die Dauer mißbare Hilfsmittel der Betrachtung,[3] insoweit nicht das lebendige Predigt- und Lehrwort oder das Schriftwort in ausreichender Weise geboten wird. Denn die fruchtbarsten Saatkörner

[1] P. Thomas V., l. c. S. 355 (nach David von Augsburg l. c., cap. 25).

[2] P. Johannes Roothaan, General der Gesellschaft Jesu, De spiritualium exercitiorum usu, bei St. Handmann, Geistliche Übungen des heil. Ignatius von Loyola, p. XX.

[3] Hugo von St. Viktor, Didasc. V, 9, gibt die Reihe: erst Lesung, dann Meditation und Gebet, — hierauf die Betätigung auf dem erkannten Wege des Lebens, — zuletzt die Kontemplation.

der Meditation sind und bleiben ohne Zweifel jene, die aus der Anhörung des Wortes Gottes, sei es in der Predigt und Katechese, sei es in der geistlichen Konferenz oder in sonst einer Weise, gewonnen werden, und jene, die bei ernst nachdenkender, frommer Lesung der Heiligen Schrift in die Seele fallen.

Dabei muß immer wieder betont werden, daß das geistige 131
Leben überall, am meisten aber dort, wo es produktiv ist, in unermeßlicher Mannigfaltigkeit sich entfaltet. Es gilt dies vom geistlichen Leben nicht minder. Auch hier ist ein geistiges Tun und Schaffen, ein Mühen und Versuchen, das sich in jedem einzelnen einzeln darstellt und anders heute als gestern. Für viele entfacht sich die fromme Betrachtung niemals mehr als im Heiligtum, bei der hehren Feier der Liturgie, die das innere Licht in hellen Feuergarben in die Seele wirft; für andere genügt ein einziger Text der Heiligen Schrift, um lange Zeit und wiederholt mit Andacht und Frucht die Betrachtung zu pflegen; andere kommen auf schlichtestem Wege gut voran, indem sie in des gottseligen Kempen „Nachfolge Christi" oder in einem anderen guten Buche einen Satz um den anderen lesen, bei jedem einige Zeit unter frommen Erwägungen, Affekten, Anrufungen verweilend. Vielen dient die vom hl. Ignatius an zweiter Stelle vorgeschlagene Gebetsweise. Man beginnt das Vaterunser zu beten und denkt sogleich, nachdem man das Wort „Vater" gesprochen hat, über die Bedeutung dieses Wortes so lange nach, als man (durch verschiedene Vergleichungen und Anwendungen) Geisteslicht, Willensanregung, Herzenströstung in dieser Erwägung findet; alsdann geht man zum nächsten Worte über, um dabei ähnlich betrachtend zu verweilen.

Der im beschaulichen Leben viel erfahrene und viel geübte Meister fügt zur Erklärung noch drei Regeln und zwei Bemerkungen hinzu.

„Erste Regel: Wer so betet, soll in dieser Weise (der Heilige spricht zunächst von den Tagen der Exerzitien) eine Stunde auf das ganze Gebet des Herrn verwenden, und ist es vollendet, so spreche er ein „Ave Maria", den „Glauben", sowie „Seele Christi heilige mich" und „Gegrüßet seist du, Königin", entweder nur innerlich im Geiste oder auch mit dem Munde, auf die sonst gewöhnliche Weise.

Zweite Regel: Wenn derjenige, welcher das Gebet des Herrn in dieser betrachtenden Weise betet, in einem Worte oder in zwei Worten einen geeigneten Stoff zum Nachdenken findet und mit Geschmack und Tröstung dabei verweilen kann, so sei er nicht darauf bedacht, weiter zu

gehen, wenn es auch die ganze Betrachtungsstunde währt. Ist diese verflossen, so spreche er die noch übrigen Worte des Vaterunser in der gewöhnlichen geläufigen Weise.

Dritte Regel: Hat jemand bei einem oder zwei Worten des Gebetes des Herrn eine ganze Stunde verweilt, so soll er am anderen Tage, wenn er zu demselben Gebete zurückkehren will, jenes erste Wort oder jene beiden Worte in der gewöhnlichen Weise sprechen und dann bei dem unmittelbar folgenden Worte die Betrachtung beginnen in derselben Weise, wie in der zweiten Regel erklärt worden ist.

Erste Bemerkung: Ist so das Gebet des Herrn an einem Tage oder innerhalb mehrerer Tage bis zum Ende betrachtet worden, so soll man dasselbe Verfahren inbezug auf den Englischen Gruß und die nachfolgenden Gebete einhalten.

Zweite Bemerkung: Hat man die Betrachtung beendigt, so soll man sich in wenigen Worten zu der Person wenden, an welche jenes Gebet gerichtet war, und um die Tugenden oder Gnaden bitten, deren man sich am meisten bedürftig fühlt." Nach der Ausgabe von Roothaan, bei Handmann a. a. O., S. 229—232.

Aus Theresias „Weg zur Vollkommenheit" kann man erschließen, mit welchem Nutzen die Heilige dieser Gebetsweise sich bedient hat und wie individuell diese Übung werden kann. Jede Seele kann eben diese Gebete, speziell das Vaterunser, ihren Bedürfnissen anpassen. So bitten diejenigen, die in der Welt leben, bei der vierten Bitte um das tägliche Brot und um die anderen Bedürfnisse für sich und ihre Familien, welche Bitte ja auch recht und heilig ist. „Die Beschaulichen, welche sich Gott ohne Vorbehalt hingegeben haben, bitten nur um himmlische Güter, da die große Güte Gottes sie uns schon hienieden in der Verbannung gewähren kann." Kap. 38.

Bei der ersten Bitte stellt Theresia zuerst folgende Erwägung an: „Hättest du nicht, göttlicher Meister, dein ganzes Gebet in ein Wort zusammenfassen können? Wäre es nicht genug, wenn wir sagten: ‚Vater, gib uns, was uns nützlich ist'? Für den, der alles so vollkommen weiß, ist ja ein mehreres nicht zu sagen notwendig. O du ewige Weisheit! Gewiß, zwischen dir, o Herr, und deinem himmlischen Vater wäre dies genug gewesen. Also betetest du im Ölgarten zu ihm, als du ihm zuerst deinen Wunsch, dann deine Angst, zuletzt deine Ergebung aussprachst. Du wußtest aber, o liebevollster Meister, daß wir von einer solchen Ergebung in den Willen deines Vaters weit entfernt sind und daß du uns folglich ins Besondere hinein zeigen mußt, was du für uns von deinem Vater verlangst. Du wolltest uns lehren, ernstlich zu erwägen, um was wir bitten sollen, und wolltest uns anregen, es nur insofern zu verlangen, als es für unser Heil nützlich ist."

Bei der näheren Erklärung der gleichen ersten Bitte sagt dann die Heilige u. a.: „Ich meine, in Mitte aller Wonnen, welche die Seelen im Himmel berauschen, sei es das höchste Glück, wenn die nichts Irdisches mehr achtende und in ihrem Inneren ihre Ruhe und Glorie findende

Seele auch die anderen in der Freude, in dem Glück, in dem Frieden, in der überschwenglichen Wonne sieht, welche sie selbst kostet; — wenn sie sieht, wie alle den Namen Gottes heiligen, verherrlichen, preisen, wie alle ihn lieben und wie niemand ihn beleidigt." Kap. 31. Das sind Pfade der Betrachtung, welche für die schlichtesten Seelen gangbar sind und doch zur Höhe führen, — Pfade, welche schon in der alten Kirche begangen worden sind, wie die patristischen Vaterunser-Erklärungen (z. B. bei Cyprian, Chrysologus) deutlich dartun.

Nicht ohne Nutzen werden von den Gläubigen, welche die Be- 132
trachtung pflegen, die Winke erwogen, welche über die Betätigung der einzelnen Seelenkräfte und über die Reihenfolge der einzelnen Akte von der aszetischen Literatur gegeben werden. Wir sollen nicht mit der Betrachtung beginnen, so empfiehlt man uns, ohne durch einen Akt des Glaubens in die Gegenwart des allgegenwärtigen Gottes uns versetzt zu haben, und wir sollen nicht schließen ohne einen bestimmten guten Willensentschluß, der von einem Gebet um den göttlichen Gnadenbeistand begleitet ist. Auf gleiche Weise sollen wir zum Anfange der Betrachtung um den Beistand Gottes flehen, um Licht und Wärme. Wir sollen alsdann das Gedächtnis in den Dienst nehmen und, was es uns zur Verfügung stellt, bis ins einzelne, samt seinen Gründen und seinem Zusammenhang, mit dem Verstande erwägen, wie dies wiederholt schon betont worden ist. Aber, einmal durchdrungen von der Erkenntnis der Wahrheit, wird der Intellekt zum Herzen und zum Willen sprechen, um das Feuer einer heiligen, lebendigen Liebe zu entzünden, in deren Lichtglut wir unser vergangenes Leben, unser inneres und äußeres Leben läutern, unser künftiges Leben regeln und heiligen.

Am meisten dienen solche Anleitungen zur Erneuerung in der Übung des betrachtenden Gebetes und zur erstmaligen Schulung in demselben, ohne welche mancher Umweg, vielleicht mancher Irrweg kaum vermieden wird. Aber keine Anleitung wird die eigene Mühe ersetzen können, keine Pfadweisung wird es dem einzelnen ersparen können, selbst den Weg zu gehen und zuweilen selbst den Weg sich zu bahnen. Mit der Anleitung zu dieser oder jener Betrachtungsmethode dürfen andere Weisen nicht ausgeschlossen werden.[1] Verschieden sind ja die Anlagen der

[1] Vgl. das Direktorium zu den Ignatianischen Exerzitien, Kap. 27, n. 13.

Erkenntnis und des Gemütes, verschieden die Dispositionen auch bei der gleichen Persönlichkeit, verschieden sind darum auch die Ratschläge geisteserfahrener Männer, verschieden die traditionellen Methoden der einzelnen religiösen Orden und verschieden die eigenen Erfahrungen der einzelnen Seele.

Nur wird jede Gebetsweise, ob sie methodisch gelehrt wird in Wort und Schrift oder praktisch in Übung steht, *ihre Probe bestehen müssen*. Zunächst ist dies die Probe einer gesunden Psychologie und der reinen Glaubenslehre, alsdann aber auch die Probe des *geistlichen Fortschrittes* und *der Fruchtbarkeit* für die heilige Kirche. Dieser Probe wird auch das Gebet sich nicht entziehen können, welches im engeren Sinne als beschauliches Gebet bezeichnet wird und zu welchem wir uns nunmehr zu wenden haben.

II. Kapitel.

Die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens; Stufen und Vollendung derselben.

§ 21. Beziehungen zwischen sittlichen Stufen und Gebetsstufen.

133 Ein geschätzter Vertreter der Mystik des Karmeliterordens stellt seinem System als „ersten Kanon" den Satz voraus: „Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß sich Gott gegen die reineren, frömmeren, eifrigeren Seelen zuzeiten vertrauter und huldvoller zeigt als gegen die weniger eifrigen, weniger vorangeschrittenen. Die Heilige Schrift und das Zeugnis der heiligen Väter beweist dies."[1] Wie man sieht, werden hier zwei Erwägungen vereinigt, nämlich die eine, daß die Seele sich empfangend und *Gott gebend* verhält, und die andere, daß die *Empfänglichkeit* auf seiten des Menschen und darum auch regelmäßig die eifrige *Vorbereitung* auf den Empfang besonderer Huld vorausgesetzt wird. In diesem Sinne mahnt der selige *Albertus Magnus*: „Stehe nicht ab, ruhe nicht, bis du wenigstens, wenn man so sagen darf, einige Vorgeschenke, einige Vorerfahrungen der künftigen Fülle verkostet,

[1] Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum, 1677, Tract. I, can. 1.

wie klein auch diese Erstlingsfrüchte der süßen göttlichen Wonne sein mögen! Laß nicht ab, dieser Wonne entgegenzueilen, bis du schauest den allerhöchsten Gott in Sion!" „Ja, im geistigen Fortschritt, in dem Streben nach innerer Gottverbindung und Gottvereinigung sollst du keinen Stillstand kennen, geschweige denn ein Rückwärtsschreiten, bis daß du wirst erlangt haben, was du erstrebst." „Nimm dir hierfür Muster und Gleichnis von solchen, die den Aufstieg zu einem Berggipfel unternehmen!" [1]

Nach dem Sinne Alberts des Großen und, wie wir früher bemerkt, nach dem Sinne der Mystiker überhaupt [2] ist dieser Aufruf zur mystischen Höhe untrennbar vom Aufruf zur sittlichen Vollendung. Wer nach der Vollendung der intellektiven und affektiven Gotteinigung im Gebete strebt, muß zu gleicher Zeit danach trachten, sein ganzes Leben nach Möglichkeit zu läutern und zu heiligen, seinen Willen mit dem göttlichen Willen in allem zu vereinigen. Folgerichtig wird darum ein gewisser [3] Parallelismus bestehen zwischen den einzelnen Stufen des sittlichen Lebens und den einzelnen Gebetsstufen. Wie die wesentliche sittliche Aufgabe auf allen Stufen die gleiche ist — und sie kann keine andere sein, als den Willen Gottes zu erfüllen, die Liebe Gottes zu üben —, so ist auch das Gebet allen Stufen gemeinsam als Erhebung des ganzen inneren Menschen zu Gott. Wie aber die sittliche Arbeit eine besondere Bestimmtheit gewinnt nach der verschieden abgestuften sittlichen Verfassung, so wird auch die Gebetsübung der Regel nach in dem Anfangenden und Fortschreitenden eine andere Bestimmtheit und einen geringeren Grad haben als bei denen, die dem Ziele der Vollkommenheit näher gekommen sind.

Dem Wege der Läuterung werden die Übungen in der Zerknirschung wegen der begangenen Fehler und in guten Vorsätzen für die Zukunft in besonderer Weise entsprechen, und es werden deshalb von den Anfängern die Meditationen vorzuziehen sein, die hierzu besonders geeignet sind.

---

[1] Liber de adhaerendo Deo, cap. 7.

[2] Vgl. Gerson, tract. 2 de contemplatione, cap. 16, alphab. 74, lit. A; Bernhard, sermo 3 de circumcisione, n. 10 und zuvor.

[3] Daß die völlige Parallelisierung der sittlichen Stufen und der Gebetsgrade, wie sie neuestens versucht worden ist, nicht zu Recht besteht, ergibt sich aus dem Folgenden. Übrigens siehe unten, n. 148 ff.

Für den Weg der „Erleuchtung" (die ja nicht als rein intellektuelle Bereicherung gefaßt sein will) sind Erwägungen über die ethische Schönheit und ihre Segnungen, über das Leben Christi und seiner treuen Diener durchaus entsprechend, weil solche Erwägungen zum sittlichen Fortschritt anspornen.

Je mehr nun die Seele durch jene Vorarbeit von Sünde und Leidenschaft geläutert und je mehr sie durch die stete innere und äußere Erfahrung im Tugendleben und durch das fromme Nachdenken über die göttlichen Dinge zur Helle und Klarheit gekommen ist, um so leichter wird es ihr werden, ohne mühsame und mannigfache Gedankenwege, durch eine schlichte Erinnerung an Gott und seine Vollkommenheiten oder an die von Gott empfangenen Wohltaten zu innigen freud- und friedvollen Übungen der göttlichen Liebe sich anzuregen und bei diesen Übungen längere Zeit hindurch mit geistlichem Nutzen zu verweilen, das heißt das beschauliche Gebet zu üben.[1]

134 Indessen ist hierbei ein Mehrfaches zu beachten. Zunächst ist der Gedanke abzulehnen, als ob, bevor die Seele die Höhenstufe des sittlichen Lebens erlangt hat, die Übung des beschaulichen Gebetes einfach ausgeschlossen wäre. Sowenig eine scharfe Trennungslinie zwischen der Via purgativa und der Via illuminativa oder zwischen Vollkommenheitsstufe und Nichtvollkommenheitsstand gezogen werden kann, ebensowenig und noch viel weniger können die Stufen der Gebetsübung schroff abgegrenzt werden. Dazu kommt, daß erfahrungsgemäß und mit psychologischer Selbstverständlichkeit das Temperament, die ganze Individualität der einzelnen sich auch im Gebetsleben geltend macht, so daß beispielsweise von zwei Gläubigen, die in gleich ernster und beharrlicher Weise nach der Vollkommenheit streben und die, soweit ein Urteil möglich ist, auf der gleichen sittlichen Stufe stehen, der eine mit großem Segen die Meditation pflegt, der andere mit gleichem Segen dem beschaulichen Gebete obliegt. Man kann schon deshalb das beschauliche Gebet nicht mit der Vollkommenheitsstufe in unlösbare Verbindung setzen, weil die Übungen im beschaulichen

[1] Nach Suarez, Tract. de orat. ac devotione, l. II, cap. 11, n. 6

Gebete leicht die Bedeutung eines Mittels zur Erreichung der Vollkommenheit erhalten können, besonders wegen der nahen Beziehung, in welcher die Übungen der vollkommenen Liebe zum beschaulichen Gebete einerseits, zum vollkommenen, heiligen Leben anderseits stehen. Gewiß werden die Anmutungen der Gottesliebe leichter, reiner, vollkommener, glühender, wirksamer, dauernder sein, wenn der ganze sittliche Stand gehöht ist, aber werden sie nicht allen ohne Ausnahme empfohlen? Und soll nicht, wie schon gesagt wurde, die Einseitigkeit eines bloß intellektuellen Tuns von jeder Meditation ferngehalten werden? Wenn die Meditation vor Übermüdung und vor Vertrocknung bewahrt bleiben will, muß ja doch der Geist öfters innehalten und wohl auch den Affekten des Staunens, der Freude, der Liebe, des Sehnens Spielraum geben; dies ist eben ein gewisser Anfang des affektiven und des kontemplativen Betens. Was vollends die göttliche Gnade betrifft, welche in besonderer Weise zum beschaulichen Gebete mithilft, so waltet sie mit ebensoviel erhabenster Freiheit als weiser Gesetzmäßigkeit, wie es sich für unsere Frage empirisch durch die Fülle des inneren Gebetstrostes bekundet, der gerade auch den weniger in der eigenen Übung Vorangeschrittenen zuteil wird, um ihren Mut, ihren Eifer neu zu entfachen.[1]

Gleichwie nun das beschauliche Gebet auf der Vor- und Mittelstufe des Tugendlebens sich finden kann, so kann es zuweilen auf der Höhenstufe vermißt werden. Papst Gregor der Große betont zur Erklärung dessen den vorhin berührten Einfluß der psychischen Individualität auf das Gebetsleben:[2] weder ein allzu geringer, noch ein allzu hoher Grad von geistiger Beweglichkeit bietet natürlich-günstige Dispositionen für die Kontemplation, und für gewöhnlich pflegt die Gnade diese Individualitäten um so weniger zu ignorieren, je mannigfaltiger die Möglichkeiten sind, würdig und mit Frucht zu beten. Der Mystiker von Clairvaux aber erkennt eine besondere göttliche Fügung darin, daß manche während des ganzen Lebens dem beschaulichen Gebete entgegenstreben, ohne je zu seiner Höhe zu gelangen; „wenn nur ihr Streben fromm und beharrlich gewesen, so wird ihnen nach dem Tode die

[1] Vgl. Suarez, ibid., n. 8 und 10.
[2] Lib. 6 Moral., cap. 26.

Vollendung dessen zuteil werden, was ihnen durch Gottes weise Anordnung auf Erden versagt blieb." [1]

In der Regel aber besteht eine Verbindung zwischen dem beschaulichen Gebete und dem vollkommenen Leben, weil der Reifestand eines von Sünden und ungeordneten Leidenschaften freien Herzens durchaus günstig ist für die volle Entfaltung der Kontemplation. [2]

135 Aus dem Gesagten ergibt sich hinlänglich, daß die bei der Darstellung des mystischen Lebensideals erwähnten „drei Wege" oder drei Stufen [3] auch für die Entfaltung des Gebetslebens von hoher Bedeutung sind. Denn, wenngleich die Liebe allein das Maß der Vollkommenheit ist, so hat die Liebe doch eine zweifache Erprobung: einerseits die immer größere Reinheit von der Sünde, auch von geringeren Verfehlungen, und die immer zunehmende Treue gegen den Willen Gottes, also zunächst die Erfüllung der Pflichten, auch der geringsten Pflichten, — anderseits die im Gebete sich vollziehende Einigung mit Gott.

Wenn die Seele die Bande der schweren Sünde noch nicht völlig gebrochen hat, wohl aber im Befreiungskampfe gegen die Sünde und die böse Neigung begriffen ist und gleichzeitig um die innere Einkehr sich müht, ist sie im Anfangsstande des geistlichen Lebens.

Wenn die Seele, in diesem Ringen erfolgreich, durch Gottes Gnade bis zu einem gewissen Grade gefeit erscheint gegenüber schweren Sünden und heftigen Leidenschaften, wenn sie in der Tugend ernstlich voranschreitet, gleichwohl aber mitunter durch läßliche Sünden ihre Reinheit trübt, durch zeitliche Anhänglichkeiten ihre Ruhe und Sammlung beeinträchtigt, dann gehört sie dem Stande der Fortschreitenden zu. In diesem Stande bewegt sich wohl, um nicht mehr zu sagen, der weitaus größere Teil der Gottzugewandten. Die Liebe ist hier auf dem Wege zu ihrer Vollkommenheit begriffen, nicht aber zur Höhe selbst gekommen.

Die Vollkommenheit selbst (nicht im absoluten Sinne, sondern als diesseitige Vollendung des Menschen) ist dann erreicht, wenn die Läuterung und Heiligung jenen schon erwähnten glücklichen Abschluß gefunden und wenn insbesondere auch die Gebetseinigung mit Gott die Form einer obschon nicht immerwährenden, so doch längere Zeit andauernden und leicht sich erneuernden liebevollen Erinnerung an Gott gewonnen hat. Siehe Thomas A., S. Th., II, II, 24, 9 (cf. 184, 1); Suarez l. c. XI, n. 3.

Unschwer läßt sich nachweisen, daß schon die Väter bei ihren Aussprachen über das Gebetsleben von der Vorstellung dieses Stufenganges mit beeinflußt waren.

---

[1] Sermo 3 de circumc., n. 10.

[2] Suarez l. c., n. 9.

[3] Siehe oben, n. 80.

Wenn Gregor d. Gr. gelegentlich sagt: „Wahrhaft beten heißt nicht wohlgeordnete Worte erklingen lassen, sondern bitterlich aufseufzen aus der Tiefe des Herzens" (l. 33 Mor., cap. 27), so hat er hier ebenso bestimmt die Via purgativa im Auge, als er anderwärts deutlich von den Gebetserfahrungen des Einigungsweges spricht, siehe z. B. In Evangel. l. 2 hom. 36, n. 1 und hom. 37, n. 1. Vgl. auch Kassian, Coll. IX, n. 15.

Bekannt ist, daß die Dreistufenidee beim „Areopagiten" das ganze Lehrsystem durchherrscht, wie sie denn auch gerade durch seine Schriften den Eingang in die allgemeine Anschauungs- und Ausdrucksweise der christlichen Aszetik und Mystik erobert hat. Selbst die himmlische Hierarchie muß sich, nicht ohne Gewaltsamkeit des Autors, dem Zepter der Trias von „Läuterung", „Erleuchtung", „Vollendung" fügen, um so mehr die kirchliche Hierarchie. Siehe Coel. hier. III, 2; eccl. hier. V, 1, 1—3 und 6; VI, 3, 6. So gehören nach dem Areopagiten die Katechumenen, Büßer und Energumenen zur Läuterungsstufe (*τάξις καθαιρομένη*), die gewöhnlichen Gläubigen zur zweiten Stufe (*τάξις φωτιζωμένη*), die Mönche zum dritten Grad (*τάξις ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτικὴν ἐπιστήμην*). Analog sind die „Weihenden" dreifach gegliedert, indem die Bischöfe („Hierarchen") der Vollendungsstufe, die Priester der Erleuchtungsstufe, die Diakonen („Liturgen") der Läuterungsstufe zugeteilt werden. Vgl. Koch, a. a. O. 136 ff., 156, 174 ff., wo auch die Dreistufenlehre des Neuplatonismus, bezw. Platos besprochen wird. Beachtenswert ist wohl vorab die von Proklus vertretene Drei- oder auch Fünf-Reihe: *γνῶσις, οἰκείωσις, συναφή, — ἐμπέλασις, — ἕνωσις;* zur letzteren Stufe siehe Koch, S. 182.

Mit den spekulativen Versuchen der letztgenannten Triaden hat der Verfasser der Areopagitika keine Resultate von bleibendem Werte gewonnen. Dagegen kam die Dreistufenlehre selbst zu allgemeiner Anerkennung in der Behandlung des geistlichen Lebens. Die Unterscheidung der „drei Wege" erwies sich so zuverlässig und so fruchtbar, daß die quietistische Bestreitung derselben eine autoritative Verurteilung fand. Siehe prop. damn. Michaelis de Molinos, prop. 26, bei Denzinger l. c., n. 1113; aus dem dortigen Zusammenhang ergibt sich, daß gerade die Beziehung der Stufen zum Gebetsleben mit in Frage stand.

Schon der hl. Basilius d. Gr. scheint die „drei Wege" unterschieden zu haben und insbesondere auf die Stellung der Gebetsstufen gegenüber den sittlichen Stufen aufmerksam geworden zu sein. Denn als Anfang der christlichen Vollkommenheit gilt dem großen Kappadozier „die Läuterung von jeder fleischlichen und geistigen Befleckung", im Geiste der Furcht Gottes, mit ernster Bußübung. Der Fortgang des Tugendstrebens findet seine Sicherung durch die Nachfolge Jesu Christi: da Christus das wahre und göttliche Licht ist, werden jene erleuchtet, die zu ihm kommen, gemäß dem Psalmworte: „Tretet zu ihm hinzu, und ihr werdet erleuchtet werden", (Ps. 96, 2). Damit ist denn auch der Weg zum Ziele alles geistlichen Strebens angebahnt: die enge und anhaltende Verbindung mit Gott, der Wandel im Gedanken an die Allgegenwart Gottes. „Bestreben wir uns," lehrt Basilius, „bei jedem Werke mit rechter Sorgfalt den Willen Gottes

zu tun, so wird uns durch diese Erinnerung die innige Verbindung mit Gott zuteil, wir treten in ein ganz nahes, vertrauliches Verhältnis zu Gott." Moral. II, 2; XXII, 2; Reg. fus. tract V, 3; dazu A. Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. (1896), S. 45–69. Was diesem Väterwort eine vorzügliche Bedeutung gibt, ist natürlich der Umstand, daß es uns aus einem Munde entgegenklingt, dessen Wort für die weitesten Kreise und auf Jahrhunderte hinaus maßgebend war in geistlichen Dingen.

§ 22. Das Voranschreiten des inneren Gebetes zur Beschauung.

136 In ihrer anmutigen Weise vergleicht einmal die hl. Theresia die verschiedenen Gebetsgrade mit den verschiedenen Arten, wie zu ihrer Zeit und in ihrem Lande ein Pflanzengarten bewässert wurde.

Mir scheint es, so beginnt sie, es könne ein Garten auf vielerlei Weisen bewässert werden. „Entweder schöpft man das Wasser mit großer Mühe aus einem Brunnen — oder man bedient sich eines mit vielen Eimern ausgestatteten Zugrades, und so erhält man mit einiger Mühe dennoch mehr Wasser, wie ich es denn selbst zum öfteren auf diese Weise getan habe, — oder man leitet das Wasser durch Rinnsale aus einem Bache oder aus einem Flusse hinein, was weit vorteilhafter ist, weil man weniger Mühe hat, weniger oft zu gießen braucht und doch mehr Feuchtigkeit vermittelt. Noch besser aber und ohne Vergleich am besten ist die vierte Weise: wenn nämlich der Herr Regen spendet und so ohne unser geringstes Zutun der Garten reichlich begossen wird." [1] Was an diesem Gleichnisse hier allein wichtig ist, besteht darin, daß der Fortschritt im Gebetsleben in doppelter Weise sich geltend macht: in der Verminderung des menschlichen Bemühens und in der Vermehrung der göttlichen Begnadigung. Der Schlußgrad dieses Fortschreitens läßt das göttliche Wirken so sehr hervortreten, daß das menschliche Tun wie ausgeschaltet erscheint, obschon dies nicht der Fall ist. Es ist vielmehr nur eine Erhöhung und eine gewisse Vereinfachung der geistigen Tätigkeit eingetreten.

Dieser letztere Charakter ist in einem Gleichnis angedeutet, mit welchem der hl. Franz von Sales das Wesen der Beschauung zu veranschaulichen sucht. „Gleichwie die Bienen die ganze Flur durcheilen, um einzusammeln, was ihnen zum Honig dient, dann

[1] Leben, Kap. 11.

aber, nachdem sie eingesammelt haben, mit Freuden den Honig bereiten: so meditieren wir, um Liebe zu Gott zu sammeln, und wenn wir sie gesammelt haben, dann sind wir im beschaulichen Gebete zu Gott in Freuden hingewandt. Das Verlangen nach Gottes Liebe führt uns zur Betrachtung, die Liebe aber, die wir erlangt haben, führt zur Beschauung." Denn „das beschauliche Gebet ist nichts anderes als eine liebevolle, einfache, fortgesetzte Hingabe des Geistes an die göttlichen Dinge".[1] Erst also das Suchen, dann das Besitzen! Zuerst in der Betrachtung ein angestrengtes Nachdenken des Geistes, das zum erkennenden Erfassen und zum liebenden Umfassen näher und näher hinstrebt; dann in der Beschauung ein sicherer, ruhiger, beseligender Blick des Geistes auf die Wahrheit, gleichsam von der Nähe aus.[2] Das geistige Sehen ist inbezug auf Objekt und Akt konzentrierter geworden, — allseitiger und zugleich ruhiger, schneller und doch friedlicher, eindringender, sicherer, unvermittelter.

Und weil gleichzeitig die Liebe ein fröhliches Wachstum genommen, ist das Schauen, das „Kontemplieren", getragen von tiefer Freude, bald in stiller Bewunderung, bald in lautem Entzücken, immer aber verklärt vom Frieden des Herzens, das in Gott sein Ziel gefunden und ihn auf ewig zu besitzen sich getröstet. Das sind Feierstunden, in welchen die Seele dem Schauen näher zu sein scheint als dem Glauben, näher der klaren Einsicht als dem schlichten Kennen, näher der selig genießenden Einigung als der in Ehrfurcht dienenden Liebe.[3] „Was man sonst im betrachtenden Gebete zu erkennen und zu durchschauen längere Zeit sich abmühte, sieht man jetzt im Augenblicke, gleichsam mit einem Blicke, ohne längeres Nachdenken, Erwägen und Vergleichen, und während sonst der Geist forschend an vielem vorüberging, sieht er jetzt nur Eines, aber in diesem Einen alles." Und gerade dadurch, daß „der Verstand so rasch in den Besitz der Wahrheit gelangt und darin ruht, gewinnt der Wille Zeit und Kraft zu seiner Arbeit, nämlich zur Erweckung der Affekte, die dem Gegenstand entsprechen. So ist die

[1] Theotimus VI, 1—3.

[2] Vgl. Bernhard, De consid. l. II, c. 2.

[3] Idem, Ad fratres de monte Dei: „Aliorum est Deo servire, vestrum adhaerere; aliorum est Deum credere, scire, amare, revereri, vestrum est sapere, intelligere, cognoscere, frui."

Beschauung ein erfreuendes, wohltuendes, wonnevolles Schauen der Wahrheit." [1]

Würden die einfachen Christen, die ganz außerhalb einer durch mancherlei geistliche Bücher beeinflußten Reflexion stehen, die Absicht hegen, ihre inneren Gebetserlebnisse wiederzugeben und würden sie die entsprechenden Worte zur Verfügung haben, so möchten wir wohl manche köstliche Blüte und Frucht schlichter und doch hoher Beschaulichkeit bewundern können. Ein einfacher Wallgang der Seele den Stationen des Kreuzweges entlang oder auch ein einfacher Aufblick zum Gekreuzigten, ein beschauliches Beten des Rosenkranzes oder ein Blick zum Bild der Jungfrau-Mutter mit dem Kinde, eine Weile der Andacht vor der Krippe des göttlichen Heilandes oder eine Anbetungsstunde vor dem Herrn im eucharistischen Geheimnisse, wiederum auch die hehre gottesdienstliche Feier inmitten der frommen Gemeinde und wieder die gnadenvollen Augenblicke nach dem Empfang der heiligen Kommunion, und zu anderen Malen die einsamen Gebetszeiten in der stillen Kammer nach des Tages Mühen oder vor der Arbeit Beginn — sie lassen das „Hier ist gut sein", [2] das die begnadigten Jünger einst auf Tabor gesprochen, allerwärts neu erklingen. Schon die Gedankenakte „Gottes Sohn ist für uns Mensch geworden und hat unter uns gewohnt", „Christus ist am Kreuze für dich gestorben", „Was wirst du für deinen Heiland tun? Wirst du ihm die Treue brechen? Wirst du vor dem Opfer fliehen? Wirst du verzagen? Wirst du dich weigern, für die Brüder dich zu opfern?" — schon diese Anmutungen werden von vielen mit einer Lebendigkeit, Innigkeit, Beständigkeit und Fruchtbarkeit vollzogen, daß sie eine wahrhaft hohe Stufe des Gebetslebens bedeuten. In solcher Beschaulichkeit übte sich unter ungezählten anderen [3] der bekannte aszetische Schriftsteller Ludwig de Ponte von frühen Jahren an. Das einzige Wort „Leicht ist es ja in Gottes Augen, schnell in Ehren zu bringen den Armen" [4] entflammte ihn zu glühender Hingabe an Gott; der einzige Gedanke, doch am Ende einmal zur ersehnten Einigung mit

[1] Meschler, S. I., Die Gabe des heiligen Pfingstfestes (1. Aufl. 1887), S. 369.

[2] Luk. 9, 33.

[3] Ich verweise z. B. auf die herrlichen Züge im Leben Peter Fabers, siehe dessen Memoriale, ed. Bouix (1873).

[4] Ekkli 11, 23.

Gott zu gelangen, überströmte ihn mit süßester Freude, weil, wie er sagte, „nicht die Gaben Gottes sättigen können, sondern nur Gott selbst, der die Gaben spendet“.[1]

Es kann nun kein Zweifel darüber obwalten, daß nach einem 137
vorherrschenden Gesetze des geistlichen Lebens die Beschauung eine längere, treue Pflege des meditierenden Betens voraussetzt. Wie bei der einzelnen Meditation im Anfange das diskursive Denken vorherrscht (obwohl niemals die Denkarbeit als solche erstrebt wird), dann aber auf Grund der diskursiven Denktätigkeit der Wille und das Gemüt sich betätigen: so wird bei der Weiterentfaltung des Gebetslebens die Betätigung des Verstandes mehr zurücktreten können, weil durch die längere Vertrautheit mit der Übung der Meditation die Wege gleichsam verkürzt werden, auf welchen die Seele zur liebevollen Erfassung der göttlichen Dinge gelangt. Vielleicht mag es fremdartig klingen, wenn man diese Leichtigkeit der Kontemplation als eine Art von Akkumulationszustand der Meditation bezeichnet. Indes ist damit ein Moment angedeutet, das von der Erfahrung bestätigt wird, — ein Verhältnis zwischen Meditation und Kontemplation, für das die berufensten Kenner des inneren Lebens Zeugnis ablegen. Man hat eine überaus große Zahl von Stellen aus den Schriften der Väter und der späteren Mystiker hierfür beigebracht.

Vgl. H. Joly, Psychologie des Saints[8], p. 155 ff.; Bossuet, Des états d'oraison 1[er] Traité, l. VII.

Lopez, Lucerna mystica, Prolog 14 und 15; siehe auch St. Ignatius v. A., Ep. 4 ad Eph.; St. Hilarius, De trinit. I, 20.

Konstantin de Barbanson, Theol. myst. compendium seu Amoris divini occultae semitae l. I, cap. 6, mon. 1 bemerkt: Sciendum, quod meditatio sit fundamentum, basis et fulcrum „aspirationis“. Exercitium enim aspirationis praesupponit satis iam maturam ac magnam mysteriorum fidei nostrae cognitionem ut et obligationum quibus sumus infinitis modis obstricti, ut Dominum Deum nostrum amemus, estque inprimis fundatum in voluntate eum amandi... Id quod plerumque nobis usu venire solet a frequenti meditatione et profunda consideratione mysteriorum vitae Christi Domini sive aliorum mysteriorum fidei, ubi, quam magna Deo simus obligatione devincti, solemus edoceri. Cf. ibid. II, 1, 4 ff. Siehe auch unten, n. 167.

[1] Nach H. Lamparter, Vita et virtutes Ludovici de Ponte, 1662, II, 12, n 2 und n. 4.

Es ereignet sich im Betenden Ähnliches wie beim sinnigen, empfindenden Kunstfreunde, der, einem Originale gegenüberstehend, lange und lange verweilt und immer aufs neue sich erfreut beim Anblick des Meisterwerkes, das schon lange vielleicht Gegenstand seines Studiums gewesen, jetzt aber wie eine Vision vor ihm sich ausbreitet und ihm scheinbar gar nicht Raum gibt für einzelne diskursive Akte, sondern ihm Auge und Sinn und Herz in willig getragene Fesseln bindet. Stunden solcher inneren Gebundenheit bei freiester Hingabe, solchen „einfachen Schauens" bei reichster geistiger Fülle, mag etwa der begeisterte Freund des klassischen Altertums auf Athens Akropolis erleben, während die Geistesarbeit von Jahren oder Jahrzehnten mitwirkt in diesem seinen Schauen und Genießen. Solcher Beispiele des „Kontemplierens" sind überaus viele: der Blick zum funkelnden Sternenhimmel oder auf die Riesenwelt der Alpen oder auf das weite, weite Meer, das Bild der aufsteigenden oder hinabsinkenden Sonne, das Anhören eines Tonstückes, die Schlußarbeit bei der Konzeption eines lange vorbereiteten Kunstwerkes oder bei der Lösung eines lange durchdachten theoretischen oder praktischen Problems können als Analogien dienen, die auf dem höheren Gebiete des religiösen Erlebens ihr Gegenbild in der Kontemplation finden.

138 Sowenig bei den eben angeführten Analogien der „kontemplative" Akt als schlechthin *selbständiger* Akt bezeichnet werden dürfte, ganz losgelöst von den früheren geistigen Akten, die virtuell nachklingen, und sowenig der kontemplative Akt als schlechthin *einfacher* Akt gelten könnte, eben weil er ohne die „Akkumulation" der früheren Betätigungen nicht bestehen würde: ebensowenig kann die *religiöse* Beschauung als schlechthin einfacher Akt betrachtet werden, sondern sie ist es nur im relativen Sinne gegenüber der früheren Weise der Betrachtung, die aber in der Beschauung selbst nachwirkt. Wie also von einer rein passiven Beschauung die Rede nicht sein kann, so bleibt auch die Annahme einer schlechthin „einfachen" Kontemplation ausgeschlossen.[1] Ich mache zum Belege nur auf folgendes aufmerksam. Selbst in der Visio beatifica, die doch an Einfachheit unvergleichlich hoch über die höchste mystische Beschauung hinaufragt, muß notwendigerweise nach dem ganzen

[1] Siehe jedoch unten, n. 169, zweiter Absatz.

Charakter der seligen Vollendung ein „Wahrheitsurteil" und ein „Werturteil" mitgedacht werden,[1] natürlich nicht in diskursiv-formaler Weise, was mit der Intuition „von Angesicht zu Angesicht" unvereinbar ist, wohl aber nach der inhaltlichen Bedeutung als Einsicht in die ewig unerschütterliche Wahrheit und in die ewig unerschöpfliche Weisheit und Vollkommenheit des allerhöchsten Gutes. Unmöglich kann von der diesseitigen Kontemplation ein entsprechendes Urteil über die Wahrheit des Geschauten und über Würde und Wert desselben ausgeschlossen werden: wenn ein solches Urteil nicht wenigstens in virtualer Weise betätigt würde, wäre die freudige Hingabe an den Gegenstand der Beschauung, ein wahrhaft befriedigendes, seelenerhebendes „Ruhen" in dem Gegenstande der Beschauung ganz undenkbar. Daraus ergibt sich allerdings, daß jede Terminologie, welche von Einfachheit oder auch von „Dunkelheit" des Beschauungsaktes in dem Sinne spricht, daß sie ein wenigstens virtuales Wahrheits- und Werturteil negiert, abzulehnen ist.

Man wird möglicherweise einwenden, daß die Gesetze der psychologischen Teleologie nicht ohne weiteres von der gewöhnlichen Geistesbetätigung auf die Übung des beschaulichen Gebetes dürften übertragen werden; die Gnade sei es ja, die hier wirke, und sie folge ihren eigenen Gesetzen.

Indessen sind wir bei der Beurteilung solcher Fragen mangels aller entscheidenden positiven Zeugnisse lediglich auf Schlußfolgerungen angewiesen. Ich gebe hier noch eine solche. Gerne bringt man[2] die sieben Gaben des Heiligen Geistes in nähere Beziehung zum mystischen Leben. Will man diese Beziehung näher bestimmen, so kann man nicht umhin, jene drei Gaben, welche als Weisheit, Verstand, Wissenschaft bezeichnet werden, in ihrem Einflusse auf das beschauliche Gebet dahin zu verstehen, daß durch dieselben die gläubige Erkenntnis klarer und fester und freudiger und damit die innere Hingabe an den Gegenstand der Beschauung lichter, inniger, beseligender wird, was genau mit unserer Anschauung übereinstimmt.[3]

[1] Vgl. Suarez, l. c., cap. 10, n. 6.

[2] Hierüber vgl. J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen, nach der Lehre des hl. Bernard, 1906, S. 253 ff.

[3] Vgl. auch hierüber Suarez, n. 9 des gleichen Kapitels.

139 Dabei sind freilich die Unterschiede nicht zu übersehen, welche zwischen natürlicher und übernatürlicher Beschauung obwalten. Schon durch den Hinweis auf die Gaben des Heiligen Geistes ist dies betont. Die ganze Pflege des beschaulichen Gebetes entfaltet sich unter dem anregenden, mitwirkenden, vollendenden Einflusse der göttlichen Gnade, ohne die ja ein wahres Heilswerk nicht zustande kommt.

Überdies erweist sich die übernatürliche Beschauung noch nach einer ganz speziellen Seite der philosophischen Beschauung überlegen. Da nämlich die geistige Hingabe an den Gegenstand der Beschauung von derselben untrennbar ist, diese geistige Hingabe aber, wie wir gesehen, auf ein Wahrheits- und Werturteil sich stützen muß, ergibt sich, daß bei der übernatürlichen Beschauung der Weg leichter und kürzer und sicherer ist, weil hier die Seele die Wahrheiten aus dem Glaubensschatze entnimmt, dem sie kraft der Glaubensgnade schnell und freudig sich hingibt.

Damit wird jedoch in keiner Weise verkannt, daß als Gegenstand der Beschauung auch jene religiösen Wahrheiten dienen können, die auf vernunftmäßigem Wege aus geoffenbarten Lehren abgeleitet werden. Hier führt eben, wie oben erklärt wurde, die Übung in solchen Erwägungen (und zugleich in den Glaubensakten, ohne welche sie nicht statthaben,) zu jener relativ einfachen Betrachtungsweise, welche wir als Beschauung bezeichnen.

§ 23. Die Beschauung als erworbene Fertigkeit und als eingegossene Gnadengabe.

140 Als eine ohne weiteres gewisse Sache muß es nun gelten, daß die Gnade des Heiligen Geistes, welche den Menschen bei der Übung des beschaulichen Gebetes unterstützt, mehr oder minder reich sein kann. Desgleichen kann die Hingabe des Menschen an die Übung des Gebetes und die Mitwirkung mit der Gnade in mannigfaltigster Weise variieren. Daraus folgt die große Gradverschiedenheit, welche von den einzelnen im beschaulichen Beten erreicht wird, auch innerhalb der Stufe, welche im ausgeführten Sinne als jene der „erworbenen" Beschauung bezeichnet wird.

Nicht minder besteht eine unbegrenzte Möglichkeit verschiedener Einzelgrade inbezug auf jene Stufe, welche als solche der „eingegossenen" Beschauung bezeichnet wird.

Doch zuerst die Frage: Was wollen die Mystiker mit diesem letzteren Terminus besagen? Offenbar wollen sie nicht bloß die Mitwirkung der Gnade hervorheben; denn diese wird auch bei der erworbenen Beschauung vorausgesetzt. Ebenso kann, wie noch zu erweisen ist, der technische Ausdruck nicht in dem Sinne aufrechterhalten werden, daß die Seele sich nur erleidend, empfangend verhalte. Was aber ist dann der Sinn?

Nach Scaramelli, der auf die älteren Autoren sich stützt und für die neueren reichlich als Quelle gedient hat, ist die Contemplatio infusa „jene Beschauung, welche zwar nach der gewöhnlichen Ordnung eine entferntere Vorbereitung in der Seele voraussetzt, aber dennoch in keiner Weise als Resultat unserer näheren Bemühungen gelten darf, sondern einzig und allein von Gottes Willen abhängt".[1]

Als erworbene Beschauung wird jene bezeichnet, welche mit dem gewöhnlichen Beistande der Gnade nach der regelmäßigen Ordnung von denen erreicht zu werden pflegt, die sich in geziemender Weise mit beharrlicher Gebetsübung um dieselbe mühen.[2]

Es liegt also der Unterschied nicht im Gegenstande: bei der erworbenen und bei der eingegossenen Beschauung besteht derselbe in Gott und den göttlichen Dingen, in den Werken Gottes und den Eigenschaften Gottes, in den religiösen Wahrheiten, welche die Vernunft mit ihren natürlichen Kräften erkennen könnte, und in jenen, welche sie nur aus dem Glauben erkennt. Auch die betätigten Seelenkräfte sind die gleichen: der Intellekt und der Wille, Verstand und Gemüt, beide unterstützt, erhöht durch die Gnade. Und gleich ist hier und dort Motiv und Ziel: die übernatürliche Liebe Gottes läßt die Seele dem Gebete sich hingeben und gewinnt im Gebete neue Glut und nachhaltige Kraft.

Hier sei, bevor wir die Erörterung fortsetzen, ein Lehrstück der Mystik kurz berührt, das uns fremdartig genug anmutet. Zur näheren Erkundung der Kontemplationsstufen versucht der „Areopagite" — und seine vielen Kommentatoren folgen ihm — die Akte der Beschauung durch die Analogie der verschiedenen lokalen Bewegungsrichtungen zu veranschaulichen, nämlich

[1] A. a. O. I, 1, S. 190.

[2] Ebenda, S. 186; vgl. zur Sache das ganze (7.) Hauptstück mit den Zitaten aus Thomas A., Bonaventura, Theresia u. a.

durch die Bewegung in der geraden Linie, in der schiefen Linie, in der Kreislinie. Freilich besagt die Kontemplation einen gewissen Ruhestand (vgl. Aristoteles, Ethik X, 8; Thomas v. A., S. Th. II, II, 180, 1), aber keinen solchen, der alle intelligiblen Bewegungen ausschlösse. Dies hat, allerdings nicht genau in derselben Weise, bei den Engeln und bei den Menschen statt. Im Beschauungsstande des Engels gibt es eine „gerade" Bewegung, die darin besteht, daß er das empfangene Licht auf die niederen Ordnungen herabstrahlt, sodann eine „schiefe" Bewegung, bestehend in der Fürsorge für die seinem Schutze Befohlenen, wobei freilich die Anschauung Gottes nicht unterbrochen wird, und drittens eine „zirkulare" Bewegung, welche eben in der Anschauung Gottes besteht. Denn auch diese kreisförmige Bewegung ist Bewegung und kann in hohem Maße voranschreiten inbezug auf ihre Schnelligkeit (sie kann so schnell werden, daß für das Auge die Bewegung gar nicht zu unterscheiden ist); aber sie entfernt sich niemals vom Mittelpunkt, um welchen sie sich bewegt.

Bei der diesseitigen Kontemplation unserer Seele soll nun die in der geraden Bewegung veranschaulichte Weise mehr der erworbenen Beschauung angehören, und sie soll bestehen in dem Aufsteigen von den Geschöpfen zum Schöpfer. Dagegen soll die „schiefe" Kontemplationsbewegung darin bestehen, daß die Seele von der Beschauung Gottes niedersteigt zur Betrachtung der Geschöpfe, um von diesen wieder zu Gott sich zurückzuschwingen, — was bei der erworbenen und bei der eingegossenen Beschauung zutrifft, dort durch unsere Bemühungen, hier durch Gottes Erleuchtung vollzogen. Die Kreisbewegung endlich kann zwar, so lehrt man, in einigen Anfängen schon bei der erworbenen Beschauung sich finden, ist aber in spezieller Weise der eingegossenen Beschauung eigen: hier haftet die Seele in gleichmäßiger Weise mit dem friedlichen Gleichgewicht des sicheren, einfachen Blickes, der ruhigen, gleichmäßigen, intensiven Liebe an Gott als ihrem einzigen Mittelpunkte. Vgl. De div. nom., cap. 4; Thomas A., II, II, 180, 6; Schauerte Mystik, S. 47 ff., Scaramelli I, 1, S. 205 ff.

Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß nach meinem Urteile viel wichtiger als diese gesuchte Linien-Symbolik mit ihrem relativen Werte eine Stelle ist, in der Thomas v. A. selbst über den Gegenstand der Kontemplation sich ausspricht, ohne etwa für die höhere Stufe derselben eine Ausnahme zu machen.

„In primärer Weise gehört zum beschaulichen Leben die Beschauung der göttlichen Wahrheit, weil diese der Endzweck des ganzen menschlichen Lebens ist. Darum sagt Augustinus (De Trin. l. I, c. 8), daß die Beschauung Gottes uns als Endziel allen Wirkens und als Inbegriff der ewigen Freuden verheißen wird. Sie wird im zukünftigen Leben vollkommen sein, wenn wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, und uns deshalb auch durchaus glücklich machen. Jetzt aber kann uns die Beschauung nur unvollkommen zukommen, nämlich wie durch einen Spiegel und rätselhaft; sie gibt uns also einen gewissen Anfang der Glückseligkeit, welche hier beginnt und im zukünftigen Leben vollendet wird."

„Da wir aber durch die Werke Gottes zur Beschauung Gottes hinaufgehoben werden, gemäß dem Apostelwort: ‚Das Unsichtbare ist erkennbar durch die geschaffenen Dinge', ist zu folgern, daß in sekundärer Weise die Kontemplation der göttlichen Werke zum beschaulichen Leben gehört, insofern nämlich der Mensch dadurch zur Erkenntnis Gottes aufsteigt." S. Th. II, II, 180, 4.

Aus diesem Grunde haben wir oben Gewicht darauf gelegt, daß inbezug auf den Gegenstand der Beschauung zwischen Contemplatio acquisita und infusa eine Abscheidung nicht gemacht werden könne.

Die Möglichkeit einer „eingegossenen" Beschauung im oben 141
erklärten Sinne kann billigerweise nicht bestritten werden.[1] Wenn ich einen inneren Grund hierfür andeuten soll, so bemerke ich, daß ich hier eine vermittelnde Gnadengabe erkenne, welche über die gewöhnliche dem Gebet dienende Beistandsgnade hinausreicht, aber zur Höhe der charismatischen Vision nicht sich erhebt. Da Gott in seinem Gnadenwirken nicht minder wie in den äußeren Werken keine zerrissenen Weltstücke, sondern einen wohlgeordneten Kosmos uns bietet, sind solche vermittelnde Übergänge als konvenient zu betrachten, ohne daß damit im mindesten die absolute Freiheit göttlichen Gnadenwaltens beeinträchtigt würde. Was aber den Erfahrungsbeweis für die Tatsächlichkeit betrifft, so möchte ich trotz aller Schwierigkeiten, die einer Einzelkonstatierung der eingegossenen Beschauung entgegenstehen — es wird hiervon sogleich die Rede sein —, dennoch nicht leicht annehmen, daß den vielfachen, bestimmten Zeugnissen besonnener Mystiker, hochbegabter, seelenerfahrener Männer und Frauen keine reale Grundlage entspräche. Richard von St. Viktor hat offenbar die Unterscheidung von Contemplatio acquisita und infusa im Auge, wenn er vom beschaulichen Gebete schreibt: „Zuweilen machen wir durch eigenen Fleiß Fortschritte." „Was wir aber als unser eigenes eifriges Wirken bezeichnen, darf nicht so aufgefaßt werden, als ob wir ohne die Mitwirkung der Gnade es vermöchten, da ja auch unser Eifer von der Gnade kommt. Aber etwas anderes ist es, die Gnade der Beschauung von Gott erhalten, und etwas anderes, eine solche

[1] Eine eingehende historisch-kritische Untersuchung der Frage gibt soeben P. Joseph a Spiritu Sancto O. C. D., Über die Arten der Kontemplation, Jahrbuch für Philos. und spek. Theol., XXI (1907), S. 436—484; der Verfasser nimmt die contemplatio infusa an, während er den Terminus der contemplatio acquisita ausgeschaltet wissen will.

Gabe durch persönlichen Eifer, wenngleich unter dem Beistande der Gnade empfangen." [1] Auch die folgende, dem hl. Bernhard zugeschriebene Ausführung gilt der eingegossenen Beschauung: Es beginnt dem inneren Auge ein ungewöhnlicher Lichtstrahl zu scheinen und den Geist zu entflammen. Und nun fängt der Geist an, mit innerer Klarheit das Überirdische und Verborgene zu erblicken, Gott zu lieben und ihm anzuhängen. Er widersagt allen seinen Affekten und weiht sich ganz allein der Liebe, weil er weiß, daß er nur in der Liebe Gottes glückselig sein kann. Zu einer solch hohen Gnade nun gelangt der Mensch nicht durch seine Bemühungen; hier ist Gottes Gabe und nicht des Menschen Verdienen. [2]

142 Statt diese Zeugnisse zu mehren, empfiehlt es sich, sofort die Frage zu stellen, an welchen Merkmalen wohl im konkreten Falle das Vorhandensein der eingegossenen Beschauung erkannt werden könne.

Wenn man einigen Mystikern glauben dürfte, wäre die Unterscheidung außerordentlich einfach. Das Selbstzeugnis der Beschaulichen würde die Sache entscheiden. „Die Seele empfindet gleich beim ersten Entstehen einer solchen Beschauung, daß ihr von oben herab jenes große Gut mitgeteilt wird, welches sie zu genießen anfängt." [3] Es ist schon gesagt worden, daß Aussagen über die eigene Erfahrung nicht ohne Gewicht sind, und daß sie um so mehr Gewicht haben, je erfahrener, einsichtiger, besonnener diejenigen sind, von welchen die Aussagen gemacht werden; aber es ist stets beizufügen, daß eine *sichere* Entscheidung auf Grund dieses Selbstzeugnisses im einzelnen Falle nicht leicht zu gewinnen sei. Um dies zu beweisen, genügt es, wie mir scheint, die nähere Darlegung zu prüfen, welche die gleichen Autoren über den Inhalt jener Erfahrungsaussage geben, vermöge deren zwischen der Contemplatio acquisita und infusa im *konkreten* Falle unterschieden werden könne.

„Die *erste* Verschiedenheit ist, sagt Scaramelli, [4] daß man zur *erworbenen* Beschauung nur *nach und nach* gelangt; denn indem eine fromme Person in ihren heiligen Erwägungen von einem Begriff zum anderen übergeht, wobei sie von Gott mit seinem

[1] De contempl., l. V., cap. 2. [2] De inter. dom., cap. VII (n. 14).
[3] Scaramelli, l. c., I, 1, S. 193. [4] Ibid. S. 195.

Lichte erleuchtet wird, gelangt sie schließlich zu dem einfachen, bewundernden und ergötzenden Anblick irgendeiner göttlichen Wahrheit. Nicht so verhält es sich mit der eingegossenen Beschauung, welche plötzlich eintritt; denn wenn Gott irgendeinen leuchtenden Begriff erweckt oder eingießt, so entspringt daraus sogleich der Akt der Beschauung, welcher die Seele ganz an Gott fesselt."

„Die zweite Verschiedenheit ist, daß die erworbene Beschauung niemals außer der Zeit des Gebetes stattfindet, von dem sie abhängt; das Gegenteil aber ereignet sich oft bei der eingegossenen, weil es für Gott eine Leichtigkeit ist, auch dem Geiste eines nicht Gesammelten die Begriffe übernatürlicher Dinge vorzustellen, die ihn mit süßen Affekten hinreißen."

„Die dritte Verschiedenheit ist, daß sich die erworbene Beschauung niemals auf andere Objekte erstreckt als jene, mit denen sich die Seele in der Betrachtung beschäftigt hatte; die eingegossene Beschauung hingegen bezieht sich oftmals auf fremde und außer allem Zusammenhang mit jenen Objekten stehende Gegenstände, weil da unser Geist auf das sich heftet, wozu ihn Gott durch Erweckung oder Eingießung der Begriffe bestimmt. Daraus folgt offenbar, daß die eingegossene Beschauung in durchaus keiner Abhängigkeit von unseren unmittelbar vorhergegangenen Akten und Bemühungen steht, wie es bei der erworbenen der Fall ist."

Ich glaube nicht, daß die Schlußfolgerungen, welche hier 143
gezogen werden, stichhaltig genug sind, um ein Gewißheitsurteil zu begründen. Vielleicht ist es nicht unzweckmäßig, auf Analogien aus anderen Gebieten aufmerksam zu machen, in welchen das Verhältnis von aktueller und willkürlicher Kraftleistung zu den früher gleichsam „aufgespeicherten" Arbeitsleistungen in Frage steht. Pestalozzi sagt über sein bekanntes Werk „Lienhard und Gertrud" in der Einleitung: „Diese Geschichte floß mir, ich weiß nicht wie, aus der Feder und entfaltete sich von selbst, ohne daß ich den geringsten Plan davon im Kopfe hatte oder auch nur über einen solchen nachdachte — das Buch stand in wenigen Wochen da, ohne daß ich wußte, wie ich dazu gekommen." Zuvor aber hatte — und hierin liegt großenteils die Erklärung — Pestalozzi mit Marmontels „Moralischen Erzählungen" sich befaßt. „Ich nahm sie", berichtet er, „in die Hand und versuchte, ob es vielleicht möglich sei, daß

ich auch so etwas machen könnte. Als ich ein paar Erzählungen gelesen hatte, schien es mir, es sei nicht ganz unmöglich. Ich versuchte fünf oder sechs ähnliche kleine Erzählungen, von denen ich nichts mehr weiß, als daß keine derselben mich ansprach." Wir haben also hier zwei Faktoren: fremde Anregung und eigene Vorversuche, die auf „Lienhard und Gertrud" einwirkten, wozu dann als die eigentliche Quelle die vom Verfasser in Neuhof gemachten Erfahrungen kamen, die sich nun literarisch kondensierten. Daß dies mit einer gewissen Leichtigkeit und Schnelligkeit geschah, mit einer Art von „Inspiration", hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß Pestalozzi nichts anderes aussprach als das, worin er Tag und Nacht leibte und lebte.

Sollte auf religiösem Gebiete nicht Ähnliches sich begeben?

Von Madame de Guyon wird berichtet, wie sie ihr Werk „Les torrens" schrieb. „Sie hatte keinen Plan gefaßt und keinen Gedanken erwogen; und doch strömten die Gedanken in wunderbarer Fülle in die Feder. Sie selbst war davon überrascht, daß ihr nichts wie sonst durch den Kopf und durch die Überlegung ging, sondern daß ihr alles wie unmittelbar aus dem tiefsten Grund ihres Lebens quoll." [1] Sie selbst behauptete von sich, ohne Zweifel „bona fide": „Nie wußte ich, wenn ich zu schreiben begann, was ich schreiben würde; war es geschrieben, so dachte ich nicht mehr daran." „Ich würde geglaubt haben, eine Untreue zu begehen, wenn ich hätte irgendeinen Gedanken festhalten wollen." [2] Diese letzte Selbstaussage der quietistisch gerichteten Schriftstellerin habe ich nur deshalb hier beigefügt, weil Scaramelli gelegentlich sich geneigt zeigt, auch auf das Moment des „sich nicht erinnern können" Wert zu legen; [3] von größerem Belang ist hier der erste Teil der Aussage.

Übrigens bedarf es nicht umständlicher Belege für eine jedem bekannte und von der empirischen Psychologie längst wissenschaftlich analysierte Tatsache. Der Ingenieur, der mit einem praktischen Problem ringt, der Forscher, der einem noch nicht klargelegten Gesetze nachspürt, der Komponist, der scheinbar umsonst um die Form sich müht, in die er sein Empfinden gießen könnte, der

[1] Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, 1875, S. 214 f.
[2] Ebenda, S. 215. [3] L. c., S. 196.

weltliche oder geistliche Redner, der nach der Disposition des angehäuften Stoffes sucht, der Kalkulator, der bis zur Ermüdung die Aufgabe hin und her geworfen, — sie alle erleben es nicht so selten, daß die Knospe des Erfolges auf einmal hervorbricht, da es am wenigsten zu erwarten schien, vielleicht mitten in einer ganz anderen Beschäftigung, bei einer Konversation, im Lärm des Straßenverkehrs oder bei einer Eisenbahnfahrt. Man kann aus diesem Grunde nicht zugeben, daß ein Beweis für eine außerordentliche Gebetsgnade dadurch erbracht sei, daß jemand, der sonst sich viel mit den geistlichen Dingen befaßt und schon seit vielen Jahren durch Lesung und mündliche Belehrung und durch frommes Nachdenken in der Welt des Religiösen heimisch geworden, öfters ganz außerhalb der willkürlich betretenen Gedankenprovinzen, selbst außerhalb der Gebetszeiten, in tiefe Beschaulichkeit sich versetzt findet.

Freilich will Scaramelli gerade in der Intensität der Be- 144
schauung ein weiteres Kriterium dafür erkennen, daß es sich um die Contemplatio infusa handle. Denn diese „bringt ein viel helleres und klareres Licht mit sich und hält den Verstand in höherer Verwunderung und mächtigem Staunen gefesselt. Was den Willen anlangt, so facht sie eine viel glühendere, zärtlichere und süßere Liebe an, und an ihr bewahrheitet sich so recht eigentlich, was der hl. Augustin, der hl. Gregor, der hl. Thomas und andere Heilige sagen, daß die Beschauung in diesem Leben ein Anfang der ewigen Glückseligkeit ist." [1] Als näheres Kennzeichen soll dann noch in der gleichen Richtung der Umstand dienen, daß hier die Seele von den Beschauungsgegenständen „sanft gefesselt", „weniger den Störungen der Phantasie unterworfen ist" u. dgl. [2]

Nun leugne ich durchaus nicht, daß es Vollkommenheitsgrade der religiösen Beschauung gibt, bei welchen man mit großer Wahrscheinlichkeit sagen kann, es sei hier viel mehr ein besonderes göttliches Gnadengeschenk anzunehmen als ein Resultat eines von der Gnade unterstützten treuen Übens. Und wahrlich, wenn man das Verhältnis des unendlichen göttlichen Geistes zu unserem endlichen Geiste lebendig und persönlich und erhaben genug faßt, wird man nicht gering denken von den Reichtümern an Licht und Trost, an Andacht und Salbung, Verklärung und Beseligung, die Gott nach

[1] Ibid., S. 195. [2] S. 196.

seiner Weisheit und Liebe in die Seelen eingießt auch ohne ihr Zutun. Was ich aber entschieden bestreite, ist, daß wir Menschen die scharfe Abgrenzung vornehmen können zwischen dieser kraft eines besonderen Gnadengeschenkes sich vollziehenden Beschaulichkeit und jener Beschaulichkeit, die als Frucht treuer Gebetsübung sich erweist. Wer will denn dem Erfolg dieses Strebens, wer will dem Maße des begleitenden göttlichen Beistandes eine abschließende Grenze setzen, an der, wie Scaramelli meint, der Seelenführer die Grade ablesen kann? Gerade weil wir auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens uns immer vor Augen halten, daß wir nichts ohne die göttliche Gnade vermögen, während wir anderseits daran festhalten, daß auf jeder Stufe und in jeder Art unseres religiösen und sittlichen Lebens unser freies Tun in den Augen Gottes, der es uns gibt und wahrt, edel und kostbar ist, gerade deshalb verzichten wir auf jene Abgrenzungsversuche, die zudem ohne Nachteil für Seelenfortschritt und Seelenleitung entbehrt werden können.

Die Maxime der geistlichen Führung wird ja doch wesentlich die nämliche sein, ob man nun die konkrete Konstatierung der Contemplatio infusa versucht oder nicht. Wenn man das von der hl. Theresia so hochgehaltene Prinzip der geistigen Freiheit gebührend berücksichtigt — sowohl die Seele selbst als ihr Berater sollen es in Ehren halten[1] —, dann wird man nur da, sei es hemmend, sei es fördernd eingreifen, wo der Seele ein Nachteil droht oder der Verlust eines wahren Gutes. Sonst aber wird man der reichen Verschiedenheit Rechnung tragen, in welcher wie die gewöhnlichen, so die höheren Gebetsweisen, je nach Anlage und Übung und Gnadengabe betätigt werden können. Dahin gehört auch der Wink, den man inbezug auf die Beschaulichen gibt: „Wenn der geistliche Führer findet, daß seine Schüler durch lange Übung in der Betrachtung an Licht und Liebe wachsen und im Verlaufe ihrer Gebete eine freudenvolle geistige Nahrung ohne mühevolles Nachdenken haben, so lasse er dies zu, weil sie so mit Nutzen die Beschauung pflegen und ein Nachteil nicht zu fürchten ist.“ [2] Dabei ist es gar nicht ausgeschlossen, wie hier ausdrücklich wiederholt werden soll, daß bisweilen jenen, die noch am Anfange des geistlichen Lebens stehen, die Beschauung verliehen, und daß sie den Voran-

[1] Vgl. unten, n. 160, Schluß. [2] Scaramelli, l. c., S. 209.

geschrittenen vorenthalten werde, sowie auch daß jene, die sich bereits derselben erfreut, wiederum für kürzere oder längere Zeit ihrer entbehren müssen.[1]

Man hat aber auch die Frage gestellt, ob die Seelenleitung 145
in irgendeiner Weise den Versuch machen solle, nicht etwa bloß die Pflege der Beschauung als Fertigkeit zu fördern bei denen, die hierfür geeignet sind, sondern auch auf das Ziel der Eingießung der Beschauung als Gnadengabe hinzuarbeiten.

Soll damit gemeint sein, daß man die Hindernisse beseitige und eine entfernte Vorbereitung treffe, so kann die Frage ohne Bedenken bejaht werden. Es ist darauf hinzuwirken, daß sich die Seele in der Selbstverleugnung immer aufs neue erprobe, die Sinne in der Gewalt habe, der Zurückgezogenheit und Andacht sich befleißige, dabei aber mit unentwegter Treue durch die Erfüllung ihrer Standesobliegenheiten Gott diene, — kurz, daß sie mutig und doch ruhig, mit Eifer und Begeisterung, aber nicht ohne Besonnenheit vorantrachte, nicht aus Verstiegenheit und Anmaßung, sondern, um in der Christusnachfolge mehr und mehr sich zu veredeln, mehr und mehr des göttlichen Wohlgefallens würdig, der Liebe Gottes teilhaft zu werden. Wie man sieht, geht diese „Vorbereitung auf die eingegossene Beschauung" in keiner Weise über jene Übungen hinaus, welche von dem ernsten Voranschreiten in der „erworbenen" Beschauung untrennbar sind.[2]

Mit unbeugsamer Entschiedenheit ist dagegen alles zu meiden und abzustellen, was nur entfernt einem „Kunstgriffe" ähnlich sieht, der dazu dienen soll, die Gnadengabe der Beschauung zu sichern. „Was würden wir dazu sagen, wenn wir sähen, daß ein geistlicher Führer seinen Schülern Regeln gibt, um weissagen zu können? Würden wir es nicht für eine große Vermessenheit halten? Und warum? Weil die Gabe der Weissagung nicht von unseren Bemühungen abhängt, sondern von dem Willen Gottes, der sie jedem verleiht, dem er will. Dasselbe muß aber auch von der eingegossenen Beschauung gesagt werden." Es ist darum eine große Verirrung, wenn in quietistischen Kreisen diese Beschauung als Geschenk Gottes gilt, aber gleichwohl nach gewissen Regeln,

[1] Ibid., S. 215 ff.; Gregor d. Gr., hom. 17 in Ezech., gegen das Ende.

[2] Vgl. etwa P. Lejeune, Introduction à la vie mystique, 1899 (?), n. 1 ff.

durch Beseitigung jeden Aktes der Phantasie, des Verstandes, des Willens erzwungen werden soll, als ob der Anblick einer müßigen Seele für Gott ein mächtiger Beweggrund wäre, auf außerordentliche Weise in ihr zu wirken." [1] Bei jedem so oder ähnlich gearteten Versuche, sich selbst oder andere auf den Wegen des inneren Lebens voranzudrängen, müssen die Nachteile eintreten, vor welchen u. a. Cajetan gewarnt hat. Weil man versäumt, im aktiven Leben sich hinlänglich zu üben und seine Leidenschaften durch andauernde Pflege der Sanftmut, Geduld, Freigebigkeit, Demut zu ordnen, weil viele auf dem Wege Gottes lieber aufwärtsspringen als nach und nach voranschreiten möchten, kommt es, daß sie, nachdem sie einen großen Teil ihres Lebens der Beschauung gewidmet, dennoch zuletzt arm an Tugenden befunden werden, eingebildet, zornmütig, ungeduldig, sobald irgendeine schwache Seite bei ihnen berührt wird.[2]

§ 24. Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes.

146 Bei dem hohen Interesse, welches innerhalb religiöser Kreise dem Fortschritt im Gebetsleben zugewendet wird, ist es leicht erklärlich, daß die Theoretiker des geistlichen Lebens den Versuch machten, die mannigfachen Einzelerscheinungen des höheren Gebetslebens auf bestimmte Höhenstufen zurückzuführen. Weder die oben erwähnte Trias, noch die letztbehandelte Zweiteilung genügte ihnen. Innerhalb des Bereiches der Contemplatio infusa schien es ihnen erst recht wünschenswert, Einzelgrade festzustellen. Manche dieser Klassifikationen mögen uns befremden. Was ihnen aber eine mildere Beleuchtung sichert, ist dieses: Godinez und Philippus a S. Trinitate, Scaramelli und Schram und die vielen alle, die sich hier versuchten, waren von dem Gedanken beherrscht, dem wir am Beginne dieses Kapitels Ausdruck gegeben haben, daß es nämlich im geistlichen Streben keinen Stillstand geben dürfe und daß auch die

[1] Scaramelli, l. c., 211 f. Honoratus a S. Maria, l. c., II, 136 beklagt es, daß solch verkehrtes Experimentieren zur Erzielung künstlicher Frühreife noch nicht ausgestorben sei. Einzelne Fälle solcher Fehlgriffe sind auch mir bekannt geworden. Vgl. auch unten, n. 293.

[2] In II, II, 185, 1 ad 3, bei Scaramelli, l. c., S. 209 f.

göttliche Gnade keinen Stillstand kenne. Immer höher und höher will die Gnade führen, immer höher und höher soll die Seele trachten, wie in der sittlichen Schulung und Heiligung, so auch in der Gebetspflege, die ja zuletzt nichts anderes ist als lebensvolle Betätigung der Erkenntnis und Liebe Gottes.

Die Grade der Beschauung sind eben, wie der hl. Bonaventura sagt, „gewisse Fortschritte und Vervollkommnungen des geistigen Erkennens und der beseligenden Liebe zur Kontemplation Gottes unter dem Gesichtspunkte des Wahren und des Guten".[1]

Es soll sogleich hier ausgesprochen sein, daß auch jene Vertreter der mystischen Theologie, welche mit ihrer Klassifikation weit über die zulässige Grenze hinausgingen, zu guter Stunde ausdrücklich eingestanden, man könne mit arithmetischen Reihen unmöglich die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Einzelstufen des geistlichen Lebens zur Darstellung bringen. Die unübersehbaren individuellen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen sind der erste Grund hierfür. Der zweite Grund liegt im Verhältnis des Menschen zu Gott: „Da das vernünftige Geschöpf immer mehr in der Erkenntnis und Liebe Gottes wachsen kann (wegen der Unendlichkeit Gottes), gibt es auch unendlich viele Grade, zu welchen die Beschauung sich erheben oder erhoben werden kann." [2]

Schon deshalb durften die Mystiker bei ihren Stufenreihen weniger die Absicht haben, die Skala eines reglementmäßigen Avancements zu geben, als vielmehr die Höhentendenz und den mannigfachen Reichtum der Gnade und die harmonische Erhöhung aller Seelentätigkeiten im beschaulichen Gebete zum Ausdruck zu bringen. Und selbst jene Schriftsteller, welche eine regelmäßige Folge der Gebetsgrade festzustellen unternahmen, haben nicht unterlassen zu bemerken, daß sie damit keine starre, tyrannische Regel meinten.[3] Es ist darum bei jedem eingehenden Studium dieses interessanten Gebietes die Vorfrage zu stellen, inwieweit der einzelne Autor wirklich eine Rangfolge oder etwa nur eine Übersicht der Variationen bieten wolle.

[1] De septem itineribus II, 5, 1.

[2] Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie I, 2, Einleitung.

[3] Ribet, La mystique divine, nouv. édit., I, 163 f. und 166 vgl. Theresia von Jesu, Seelenburg IV, 1 (im Anfange).

Insbesondere dürften jene Klassifikationen vorab auszuscheiden sein, welche auf irgendeinem Bilde oder einem Typus sich aufbauen, also nicht von der Sache selbst inspiriert sind.[1]

147 Inbezug auf den hl. Bernhard bemerkt ein neuerer Forscher, daß er eine scharfe und konstante Scheidung der Termini, welche bei Späteren für verschiedene Grade der Beschauung geprägt erscheinen (excessus, extasis, somnus, mors, sponsalitium, matrimonium mysticum), nicht festzustellen vermöge. „Es sind verschiedene Namen, welche höchstens (!) verschiedene Seiten derselben Sache, nicht aber verschiedenartige Zustände oder Stufen bezeichnen wollen, weshalb sie vielfach promiscue füreinander eintreten." So Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, S. 316. Zum Belege verweist der Verfasser auf die Stellen In cant. serm. 52, n. 3 und 4; serm. 31, n. 5 und 6.

Um ein Beispiel für die Mannigfaltigkeit der Stufenbildung zu geben, möchte ich hier wörtlich eine Stelle folgen lassen, welche sich am Schlusse der bekannten Bernhardinischen Schrift De consideratione (l. V, c. 14, n. 32) findet. Hier werden als vier Grade, bezw. Arten der Kontemplation bezeichnet: die Bewunderung der göttlichen Majestät, die Betrachtung der göttlichen Gerichte, die Erinnerung an die göttlichen Wohltaten, die Erwartung der göttlichen Verheißungen.

„Prima et maxima (also Grade!) contemplatio est admiratio maiestatis. Haec requirit cor purgatum, ut a vitiis liberum atque exoneratum peccatis facile ad superna levet: interdum quoque vel per aliquas morulas stupore et ecstasi suspensum teneat admirantem.

Secunda autem necessaria est huic; est enim intuens iudicia Dei. Quo sane pavido aspectu, dum vehementius concutit intuentem, fugat vitia, fundat virtutes, initiat ad sapientiam, humilitatem servat. Virtutum siquidem bonum quoddam ac stabile fundamentum humilitas. Nempe si nutet illa, virtutum aggregatio non nisi ruina est.

Tertia contemplatio occupatur vel potius otiatur circa memoriam beneficiorum; et ne dimittat ingratum, sollicitat memorantem ad amorem benefactoris. De talibus dicit propheta loquens ad Dominum: Memoriam abundantiae suavitatis suae eructabunt (Ps. 144, 7).

Quarta quae retro sunt obliviscens in sola requiescit exspectatione promissorum: quae cum sit meditatio aeternitatis (siquidem quae promittuntur aeterna sunt) longanimitatem alit et perseverantiae det vigorem."

[1] Vgl. z. B. die Benutzung von Exod. 3, 18 (drei Wüstentage), 3 Kön. 10, 19 (sechs Stufen zum Throne Salomons), Is. 6, 2 (sechs Flügel der Seraphim), sowie Exod. 24, 16 und Matth. 17, 1 (sechs Tage); Bonaventura, Itinerarium mentis ad Deum, cap. I.

Dieses Einweben aszetischer Momente (man denkt unwillkürlich an die Art der hl. Theresia) findet sich auch sonst vielfach, so z. B. bei der beliebten Anlehnung der Stufen an die acht Seligkeiten oder an die sieben Gaben des Hl. Geistes, wobei niemand daran dachte, starre Stufen zu formieren, auf welchen etwa die Seelen hinaufgegängelt werden müßten.

Ich erinnere noch an die vom hl. Bonaventura, De triplici via V, 4, formierte Reihe: „suavitas, aviditas, saturitas, ebrietas, securitas, tranquillitas" oder an Hugo von St. Viktor, Didasc. l. V, c. 9. Man vergleiche auch die wiederholt benutzte Schrift Davids von Augsburg „Über die sieben Staffeln des Gebetes" oder das „Buch der sieben Grade" von einem ungenannten Mönche des Zisterzienserstiftes Heilsbronn (Michael III, 154 f.).

Es wäre zu wenig, wenn man sagen wollte: So viele Mystiker, so viele Versuche einer Klassifikation! Nahebei müßte man sagen: So viele einzelne mystische Werke, so viele Klassifikationsansätze.

Eine besondere, wohlverdiente Beachtung, wenngleich eine 148
verschiedene Wertung[1] pflegen allgemein die Gebetsstufen zu finden, welche durch die hl. Theresia aufgestellt wurden. Ich übergehe hier ihre einschlägigen Ausführungen in ihrem „Leben" und im „Wege zur Vollkommenheit", sowie in einem Briefe an P. Alvarez[2] und beschränke mich auf ihre abschließende Arbeit über diese Frage, die in der „Seelenburg" uns vorliegt. Sie spricht hier aus eigenster Erfahrung, benutzt aber auch die reichen Einblicke, die sie in das Seelenleben anderer gewonnen hat, und beruft sich öfters auch ausdrücklich auf Lektüre mystischer Schriften und auf die Beratung theologisch gebildeter Männer.[3]

Zur Würdigung der „Seelenburg" möchte ich zuerst bemerken, daß die Verfasserin durch dieselbe ihren Ordensschwestern eine Ermunterung und Handreichung für das beschauliche Leben bieten wollte, zu welchem sie sich als Töchter des Karmel entschlossen und verpflichtet hatten; einen weiteren Leserkreis hatte Theresia nicht im Auge. Auch ging sie nicht aus eigenem schriftstellerischen Drang an die Arbeit, sondern auf das Drängen ihrer Oberen.

[1] P. Balthasar Alvarez S. I., einer der Seelenführer Theresias, der inbezug auf die Gebetsstufen mit ihr in Geistesverwandtschaft stand, begegnete bei seinen Ordensgenossen lebhafter Kritik gerade wegen des Eintretens für das „Gebet der Ruhe". A. Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle, 2. édit., 1897, t. II, p. 15 (Note).

[2] Vgl. die Zusammenstellung bei Ribet, l. c., I, p. 169 f.

[3] Siehe oben, n. 118.

Trotz eines hochgradigen Kopfleidens[1] unternahm die an beständige Selbstverleugnung gewohnte Frau diese Schrift, und zwar begann sie mit der Ausarbeitung am Dreifaltigkeitsfeste des Jahres 1577 (zu Toledo), um sie, allen Schwierigkeiten zum Trotze, fortzusetzen und am Vorabend des St. Andreasfestes des gleichen Jahres zu vollenden.[2] Gewiß spricht aus der Reserve, mit der Theresia wiederholt ihre Meinung vorträgt,[3] die persönliche Bescheidenheit; wenn man aber den eigenen Worten der Heiligen einigermaßen gerecht werden will, muß man beifügen, daß es ihr mit dem Wunsche voller Ernst war, es möchten ihre Darlegungen unbefangen nach den Grundsätzen der theologischen Wissenschaft beurteilt werden.

Es ist lehrreich, zu beachten, welche Vorzüge der Theresianischen Literatur in der Kanonisationsbulle betont werden. Dort heißt es: „Adimplevit eam Dominus spiritu intelligentiae, ut non solum bonorum operum in Ecclesia Dei exempla relinqueret, sed et illam coelestis sapientiae imbribus irrigaret, editis de mystica theologia aliisque etiam multa pietate refertis libellis, ex quibus fidelium mentes uberrimos fructus percipiant et piae devotionis erudiamur affectu."

Nicht unpassend könnte man diesem mystischen Buche eine weitere Bemerkung vorausschicken, die Theresia selbst an anderer Stelle gemacht hat. Sie teilt mit, welcherlei Einwendungen gegen die praktische Pflege oder gegen die literarische Behandlung des beschaulichen Gebetes leicht gemacht werden können. „Man sagt uns: Das ist ein Weg voller Gefahren; diese ist darauf zugrunde gegangen, jene ist getäuscht worden; jene andere, welche nichts wußte als immer zu beten, ist gefallen. So macht man die Tugend verächtlich. Die Frauen sind allzusehr den Täuschungen unterworfen, darum ist ein solches Beginnen nicht für sie. Es ist besser, wenn sie sich mit den einfachen und gewöhnlichen Arbeiten ihres Geschlechtes begnügen. Und statt nach einem erhabenen Gebete zu streben, sollen sie sich an dem Vaterunser genügen lassen."[4] Man sieht, wie die Ängstlichkeit inbezug auf das beschauliche Leben, besonders der Frauen, nichts Neues ist. Hunderte und Tausende

[1] Vgl. IV. Wohnung, 1. Kap., sowie die Vorrede zum ganzen Werke.
[2] Siehe Vorrede und VII, 4.
[3] In der Vorrede und öfters; vgl. Leben, Kap. 14.
[4] Weg zur Vollkommenheit, Kap. 21.

von Mädchen und Frauen haben sich einem Leben preisgegeben, das die persönliche Würde in den Staub erniedrigt, und kaum erschallt hin und wieder eine Klage; ungezählte zerstören durch Tändelei, durch Scheinbildung, durch ideenarme oder auch schlechte Lektüre, durch leere Unterhaltung ihr und anderer Lebensglück, und man hätte allen Grund, sich dessen zu erwehren: statt dessen bekümmert man sich darüber, daß hie und da eine Jungfrau, dem Zuge ihres Herzens folgend, einer frommen Lesung oder gar dem beschaulichen Leben im Kloster sich widmet, — als ob hier der tiefste Abgrund gähnte. Übrigens weiß Theresia würdig zu antworten. „Ohne Zweifel, ich bin die erste, die zugesteht, daß das Vaterunser ausreicht; denn was können wir Besseres tun als unser Gebet auf das zu gründen, was Jesus Christus selber uns gelehrt hat. Sie haben vollkommen recht, und wäre unsere Schwäche nicht so groß und unsere Andacht nicht so lau, so bedürften wir weder eines anderen Gebetes noch anderer vom Gebete handelnder Bücher."

„Ich hatte selbst", fügt die Geisteslehrerin bei, „eine große Liebe zum Gebete des Herrn; ich konnte mich durch die Worte des Evangeliums stets leichter sammeln als durch die bestgeschriebenen Werke; und wenn solche Werke nicht von sehr bewährten Verfassern waren, hatte ich eigentlich gar keine Lust, sie zu lesen." [1] So werden es viele noch immer halten.

Auch die Werke bewährter Verfasser sind deshalb noch nicht für alle gleich geeignet. Theresias Schrift über die mystischen Stufen gehört in die Gruppe der Bücher, welche eine gewisse Reife des Urteils voraussetzen. Wie mir scheint, hat die Heilige selbst mit der Möglichkeit gerechnet, daß unter den Schwestern, für welche sie das Buch schrieb, manche eines besonderen Schutzes gegen einen falschen Mystizismus bedurften, und aus diesem Grunde hat sie wohl so oft ihren mystischen Flug in der Darstellung unterbrochen, um aszetische Maximen einzuschärfen. Ich sehe darin eine tiefe Einsicht, eine reife Lebenserfahrung. Man mag noch so sehr im allgemeinen warnen vor Selbsttäuschungen auf den mystischen Wegen: wenn man die Höhenstufen der Mystik völlig losgelöst vom Zusammenhange mit der sittlichen Schulung behandelt,

[1] Ibid.

wird man leicht ebendas fördern, wovor man warnt. Deshalb lege ich Gewicht darauf, auf die Fülle aszetischer Winke hinzuweisen, welche in der „Seelenburg", und zwar bis zum Schlusse, also bis zur Darlegung der höchsten Gebetsstufe, sich eingestreut finden. Ich werde nachher einige Belege hierfür geben. Hier erwähne ich nur noch, daß die gleiche Einsicht für Theresia bestimmend war, die Stufen der eigentlichen Beschauung nur im Zusammenhang mit ihren Vorstufen zu behandeln.

149 Theresia gibt ihre Theorie unter dem Bilde einer „Burg", in der verschiedene „Wohnungen" sich finden. Die Burg ist gar herrlich für jeden, der nicht an den Außenwerken haftet, sondern nach innen dringt. Der Eingang zur Burg ist Gebet und Betrachtung; die Burg selbst aber, glänzend wie Diamant und Kristall, entzückend an Schönheit, ist die Seele.[1] Die einzelnen Wohnungen sinnbilden die einzelnen Stufen, welche die Seele in ihrem Verhältnis zu Gott durchschreitet.

Die ersten drei „Wohnungen" sind Vorstufen des beschaulichen Lebens. Hier gilt es, sich selbst erkennen und Gott erkennen, von Sünde und Welt sich lösen, mit Ernst an der Läuterung und Ordnung der Seele arbeiten und mit Treue dem Gebete sich ergeben. Man erhält bereits einen Begriff von der Erfahrung Theresias, wenn man liest, wie sie die Bewohner der ersten Stätte schildert. Sie haben noch nicht die volle Schönheit ihrer Seele erkannt, noch nicht ernstlich Einkehr in sich genommen: „Dann und wann empfehlen sie sich jedoch dem Herrn inständig und denken, wenn auch nicht lange, über sich nach; sie widmen wenigstens an einigen Tagen im Monate eine gewisse Zeit dem Gebete, freilich mit einem Geiste, der von tausenderlei Gedanken an ihre gewöhnlichen Geschäfte angefüllt ist."[2] Mit Eindringlichkeit mahnt Theresia ihre geistlichen Töchter: „Wie wären wir zu beklagen, wenn wir nach Vermeidung so vieler Klippen bereits glücklich in die geheimeren Wohnungen dieser Burg eingegangen wären und nun wieder durch eigene Schuld in das Geräusch und in die Verwirrung der ersten Wohnungen gerieten!"[3] Bezeichnend für den Geist Theresianischer Aszetik und Mystik ist, daß sie schon bei der ersten Stufe mit

[1] I. Wohnung, 1. Kap. [2] Ibid.
[3] I. Wohnung, 2. Kap., gegen das Ende.

Energie für die Geistesfreiheit eintritt und gleichzeitig vor Verstiegenheit warnt. „Mag eine Seele sich viel oder wenig mit dem Gebete befassen, stets ist es sehr wichtig, sie nicht zu sehr zu beengen und sie nicht gewissermaßen in einer Ecke gefesselt zu halten. Man lasse der Seele, der Gott eine so hohe Würde verliehen, die Freiheit, die verschiedenen Burggemächer vom höchsten bis zum niedrigsten frei zu durcheilen. Sie darf sich nicht Gewalt antun, um in einem derselben, wäre es auch das der Erkenntnis ihrer selbst, allzulange zu verweilen." „Diese Selbsterkenntnis," so betont Theresia, „ist ohne Zweifel notwendig und zwar so notwendig, daß, wie man wohl beachten muß, selbst diejenigen Seelen, welche der Herr in seine eigenen Wohnungen aufgenommen hat, niemals, wie hoch immer sie erhoben sein mögen, ihr Nichts aus dem Auge verlieren dürfen." Aber zuweilen ist es der Seele aufs dringendste zu empfehlen, daß sie „von ihrem eigenen Elende den Blick hinwegwende und den Flug erhebe zur Betrachtung der Größe und Majestät ihres Gottes". [1]

Die nähere Unterscheidung der drei ersten Stufen mag hier füglich übergangen werden, da erst mit der „vierten Wohnung" die Pflege des beschaulichen Gebetes in Betracht kommt. Freilich stehen wir bei den vier letzten Stufen, der Theresianischen Schreibweise gegenüber, vor der Unmöglichkeit, mit einigen Worten oder Sätzen den ganzen Inhalt wiederzugeben. Es muß eine Andeutung genügen.

Die vierte „Wohnung" bildet also den Übergang zum beschaulichen Leben und dessen erste Stufe; die drei folgenden Wohnungen wollen die also vorbereitete Gotteinigung nach ihren einzelnen Stadien bedeuten.

Das „Gebet der Ruhe" ist das eigentliche Thema der 150
vierten Wohnung. Theresia beginnt diesen Abschnitt mit einer innigen Anrufung des Heiligen Geistes. Denn, sagt sie, „da ich von nun an bis zum Ende stets von „übernatürlichen" Dingen reden werde, bedarf ich eines besonderen Gnadenbeistandes Gottes, um mich so zu erklären, daß ihr sie begreift". [2] „Zuerst wird die Seele einer besonderen „Sammlung" teilhaftig, „mittels welcher sie Gott besser und eher in sich selbst erkennt als in den Geschöpfen,

[1] I, 2. [2] IV. Wohnung, im Anfange.

wie uns der hl. Augustinus sagt, daß er dies erfahren." Ausdrücklich macht die Geisteslehrerin aufmerksam, daß sie hier nicht von jener Sammlung rede, welche jedem aus uns mittels der Gnade Gottes möglich ist und welche durch die Erinnerung an Gottes Gegenwart bewirkt wird. Anders hier: „Ehe man noch daran gedacht, seinen Geist zu Gott zu erheben, sind schon die Kräfte der Seele und die Sinne in der Burg, ohne daß man weiß, wie sie hineingekommen sind und wie sie die Stimme des göttlichen Hirten gehört, da kein Ton zu ihrem Ohre gedrungen. Die Seele verkostet eine Sammlung voller Lieblichkeit, wie es uns diejenigen, welchen diese Gnaden gewährt worden, erzählen können. Deutlicher vermöchte ich es nicht zu erklären." [1] Höher noch steht das geistige „Verkosten", welches Gott der Seele im „Gebete der Ruhe" gewährt. Im Gebete der Sammlung hatte die betrachtende Tätigkeit noch ihre Stelle; wenn dies im Gebete der Ruhe nicht mehr der Fall ist, so geschieht es, „weil man der Röhrenleitung dort nicht bedarf, wo das Wasser frisch aus der Quelle sprudelt". „Wie eine Quelle, die keinen Abfluß findet, sich ausdehnt und zwar um so weiter, je reichhaltiger sie ist, so erweitert sich die Seele bei diesem köstlichen Gebete." [2]

Dieses Gebet der Ruhe ist, wie Theresia anderwärts zu erklären versucht, „ein tiefer Friede, eine vollkommene Ruhe aller Kräfte" (daher die Bezeichnung), „in welche die Seele eingeht; oder besser gesagt, der Herr bringt der Seele diese Ruhe, diesen Frieden, gleichwie dem frommen Simeon, durch seine Gegenwart. Die Seele begreift, daß sie schon nahe bei ihrem Gott ist. Sie sieht es aber weder mit den Augen des Leibes, noch mit den Augen der Seele, gleichwie der greise Simeon, als er seinen Gott in den Armen hielt, nur ein Kind erblickte, und wie er dieses Kind nach den Windeln, worin es gewickelt war, und nach den wenigen Personen, welche es begleiteten, eher für den Sohn eines Armen als für den des ewigen Vaters hätte halten können. Aber gleichwie sich ihm das göttliche Kind zu erkennen gab, so erkennt auch hier die Seele den, bei dem sie ist, wenn auch nicht mit gleicher Klarheit, weil sie nicht begreift, wie ihr das Erkennen kommt." [3] „Der Wille gibt sich hier," so entwickelt die Geisteslehrerin in ihrer eigenartigen psychologischen

[1] IV, 3. [2] Ibid.

[3] Weg zur Vollkommenheit, Kap. 32; vgl. auch oben, S. 158 f.

Anschauung, „ohne zu wissen, wie, gefangen; er willigt ein, daß ihn Gott also in Haft nehme." „Verstand und Gedächtnis kommen dem Willen zu Hilfe, damit er sich immer fähiger macht, eines so großen Glückes zu genießen, obgleich sie ihn auch manchmal in seiner innigen Vereinigung mit Gott beunruhigen. Aber alsdann muß der Wille sich nicht an sie kehren und sich ruhig in dem wonnevollen Frieden, den er verkostet, erhalten. Wollte er sie festhalten, so würde er sich mit ihnen zerstreuen." [1]

Man darf bei dieser Stufe wie bei den folgenden die Kautelen 151
nicht übersehen, durch welche Theresia zu verhüten sucht, daß ihre begeisterte Schilderung der göttlichen Gnadenwirkungen den Anlaß zu Selbsttäuschungen abgebe. Sie hatte mehrfach, besonders bei Frauen, die Erfahrung gemacht, daß die überstrenge Lebensweise, anhaltendes Beten, langes Nachtwachen oder auch die Schwächlichkeit des Körpers zu eigenartigen Abspannungszuständen führten bei gleichzeitiger Exaltation des Gemütes bis zur Empfindung einer besonders wonnevollen Tröstung. Mit einem Wortspiel sagt die Seelenkundige, daß hier nicht sowohl eine „Verzückung" als eine „Verrückung" im Spiele sei; [2] das sei Zeitverlust und Zerstörung der Gesundheit! Einer solchen Schwester müßte die Oberin nicht gestatten, viele Stunden auf das Gebet zu verwenden, sondern nur wenige Zeit; dagegen müsse ein reichlicheres Maß von Schlaf und Speise zur Wiederkräftigung verordnet werden. „Ist die Schwester von so zarter Natur, daß dies alles nichts fruchtet, so ist offenbar, daß sich Gott ihrer für das tätige Leben bedienen will; denn in den Klöstern bedarf man Schwestern für das Amt der Martha ebenso wie für das der Maria. Die Oberin wird sie also mit den Diensten des Hauses beschäftigen und sorgen, daß sie nicht zuviel allein ist, weil dies ihre Gesundheit ganz zugrunde richten würde." [3]

Da Theresia der Meinung ist, daß dieser Gebetsstufe mehr angehören als den folgenden zusammengenommen, [4] hat sie dieselbe mit einiger Ausführlichkeit behandelt, und wir finden infolgedessen in den Kapiteln über diese „Wohnung" eine Reihe von Bemerkungen,

[1] Leben, Kap. 14.

[2] Nicht „arrobiamento", sondern „abobamiento", siehe Pingsmann, Santa Teresa de Jesus, 1886, S. 89.

[3] IV, 3 am Schlusse. [4] Ibid.

welche an Nüchternheit und Trefflichkeit mit der ebenerwähnten Weisung auf gleicher Stufe stehen. Das geistige „Verkosten",[1] welches mit dem Gebete der Ruhe verbunden ist, will die Heilige wohl unterschieden wissen von dem Vergnügen",[2] welches der Seele aus der betrachtenden Tätigkeit zukommt. Indem sie aber diese Frage untersucht, trägt sie kein Bedenken, auf die Analogie hinzuweisen, welche zwischen den religiösen Erfahrungen des inneren Trostes und den allgemein menschlichen Tröstungen obwaltet, die beispielsweise durch das Wiedersehen einer hochgeschätzten Person verursacht werden. „Ich sah," bemerkt die Autorin, „bei ähnlichen Anlässen Tränen vergießen; es ist mir dies auch selbst geschehen. Solche Tröstungen sind durchaus nicht böse, doch bloß natürlich. Nach meiner Ansicht gehören auf diese Stufe die gewöhnlichen Tröstungen beim Gebete, nur daß sie edler sind, weil sie Gott zum Ziele haben." Höher steht freilich das geistige Kosten, welches in der göttlichen Gnade allein seine Quelle hat.[3]

Niemand kann sich auf Theresia berufen, der das Gebetsleben als sentimentale Selbstpflege auffassen wollte. Sie warnt oft genug vor dieser Gefahr.

An dieser Stelle erhebt Theresia die Frage:

„Wollt ihr wissen, was lieben heißt, und welche Seele am meisten Liebe hat?"

Sie antwortet selbst:

„Nicht diejenige, welche am meisten Süßigkeiten und Tröstungen verkostet, sondern diejenige, welche am festesten entschlossen ist, Gott nicht mehr zu beleidigen und Gottes Willen zu erfüllen, — die am eifrigsten betet, daß sein Sohn Jesus Christus immer mehr geliebt und verherrlicht werde und daß dessen Kirche immer mehr auf Erden sich verbreite. Solches sind Zeichen wahrer Liebe."[4]

---

[1] „gusto". [2] „contento". [3] IV, 1 cf. 2.

[4] IV, 1. Lehrreich — freilich für den Kenner der kirchlichen Auffassung auch wieder selbstverständlich — ist es, wenn bei der neuesten deutschen Ausgabe des Theresianischen Camino de perfección als Zweck ausgesprochen wird, daß „viele Seelen, zu innigerem Liebesverkehr mit Gott hingezogen, daraus Demut, Selbstverleugnung und Reinheit des Herzens schöpfen". P. Petrus de Alcántara a S. Maria, Weg der Vollkommenheit, 1907, p. VIII.

Die „fünfte Wohnung" wird von Theresia als Grad der 152
Einigung bezeichnet, und zwar, wenn wir uns kurz ausdrücken sollen, als erstes Stadium der Einigung, während die sechste und siebente Wohnung deren Fortgang und „Vollendung" zum Inhalte haben; dabei bedient sich die Heilige der auch sonst in der Mystik üblichen Vergleiche von geistigem Verlöbnis und geistiger Vermählung, um den Abschluß der mystischen Stufen, beziehungsweise die letzte Vorbereitung dieses Abschlusses zu veranschaulichen. Sehr eingehend wird die „sechste Wohnung" dargelegt, wobei die Tröstungen und Prüfungen, sodann Ekstasen und Visionen besprochen werden. Besondere Beachtung verdient der Umstand, daß die Ekstasen bei der sechsten Stufe behandelt werden und daß Theresia dieselben ausdrücklich von der Vollendungsstufe soviel wie ausschließt.[1]

Theresia verhehlt sich nicht, daß die Fortführung der Stufen nach allem, was sie schon bei den früheren Graden bemerkt hat, manchem Bedenken begegnen werde. Sie beginnt darum die siebente Wohnung mit einer Rechtfertigung. „Es wird euch vielleicht, meine Töchter, bedünken, es sei nun alles erschöpft, was über diesen geistigen Weg zu sagen ist. Das wäre aber ein großer Irrtum. Gleichwie die Größe Gottes keine Schranke hat, so haben auch seine Werke keine Grenze. Wer vermöchte es je, alle seine Erbarmungen und alle seine Gnadenwunder zu erzählen? Das ist etwas Unmögliches. Erstaunt also nicht über das, was ich in dieser Schrift gesagt habe und sagen werde; es ist weniger als nichts im Vergleich mit den großen Dingen, die man von Gott erzählen könnte."[2] Um die Höhe dieser Stufe zur Geltung zu bringen, gebraucht Theresia, wie andere Mystiker, manches kühne Bild. Die Stufe der „Vermählung" wird z. B. veranschaulicht durch das Bild „eines Flusses, der sich ins Meer ergießt und sich damit so innig vereint, daß man ein Wasser nicht mehr von dem anderen zu scheiden vermag".[3] „Vielleicht wollte der hl. Paulus von dieser erhabenen Ehe, die die Seele unauflöslich mit Gott verbindet, sprechen, wenn er sagt: „Wer dem Herrn anhängt, wird ein Geist mit ihm" (1. Kor. 6, 17); vielleicht deutet er sie auch

[1] VII. Wohnung, 3. Kap.
[2] VII, 1. [3] VII, 2.

durch die Worte an: „Christus ist mein Leben, Sterben mein Gewinn" (Phil. 1, 21).[1]

Aus dem Schoße der göttlichen Liebe gehen bei diesem Höhengrade, wie es im Anschluß daran heißt, „Ströme göttlicher Tröstungen hervor", welche nicht nur den Kräften der Seele, sondern auch den Sinnen des Körpers (!) stets neues Leben mitteilen. Gleichwie es nun unmöglich wäre, daß jemand, auf den unversehens Wasser gegossen wird, es nicht empfände, auf die nämliche Weise und mit noch viel größerer Gewißheit erkennt und fühlt die Seele, daß sie diese Gnaden empfängt und daß Gott selbst deren Urheber ist; sie erkennt klar, daß dieser Gott in ihr ist, wie das lebendige Wasser, welches sie tränkt, daß er die Pfeile aussendet, die sie verwunden, daß er das Leben ihres Lebens ist und die Sonne, deren Licht sich über ihr Inneres und die Kräfte ihrer Seele ergießt. In diesem Stande geht die Seele nicht aus dem Mittelpunkte, in dem sie in Gott weilt, hervor, und kann ihren Frieden nicht verlieren, weil sie ihn von dem empfangen, von dem ihn auch die in seinem Namen versammelten Apostel empfingen. Es fiel mir ein, wie die Worte des Herrn: „Friede sei mit euch!" und die anderen, die er zu Magdalena sprach: „Gehe hin im Frieden!" eine weit größere Wirkung haben mußten, als nach dem gewöhnlichen Wert des Lautes. Da bei Gott Worte auch Taten sind, so mußten dieselben in gut vorbereiteten Seelen alles, was noch niedrig-leiblich war, ausscheiden und nur das Reine, Geistige übriglassen, damit sie befähigt würden, sich durch die besprochene himmlische Vermählung mit dem ungeschaffenen Geiste zu vereinen. Es ist ganz gewiß, wenn unsere Seele aus Liebe zu Gott aller Liebe zu den Geschöpfen entsagt, so erfüllt der große Gott sie alsbald mit sich selbst. Darum flehte der Erlöser zum himmlischen Vater für seine Apostel: „Auf daß sie alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir" (Joh. 17, 21).[2]

153 Ich kann mir nicht versagen, aus diesem Schlußteile der „Seelenburg" noch einige Stellen auszuheben, in welchen die Erfahrung der erleuchteten Seelenführerin aber- und abermals sich dadurch bekundet, daß sie mitten im höchsten Schwung der Darstellung ernüchternde Winke und Warnungen für jene Seelen

[1] VII. Wohnung, 2. Kap. [2] Ibid.

gibt, die, alle Pflicht und Regel überspringend und ihrem Hang zum Außerordentlichen nachgebend, das Band lösen möchten, das für jeden Erdenstand besteht zwischen betender Gottinnigkeit und ernster sittlicher Arbeit.

Unmittelbar vor der begeisterten Schilderung der Schauung der Dreifaltigkeit gibt Theresia ihren Schwestern die schlichte Ermahnung, doch jenen das Almosen des Gebetes recht reichlich zu spenden, die im unseligen Stande der Todsünde leben;[1] und unmittelbar nach dem hochklingenden Lob auf die Wonne der Gottvermählung fügt sie bei: „Jedoch muß man nicht meinen, daß die Seele nach dieser hohen Gnade ihres Heiles so sicher sei, daß sie nicht mehr fallen könne. So will ich es nicht verstanden wissen. Überall, wo ich sage, die Seele sei in Sicherheit, meine ich damit nur die Zeit, während welcher sie der Herr gleichsam an der Hand hält."[2] Bis zum Schlusse des Werkes erklingt deshalb der Mahnruf zur Wachsamkeit, zur Demut, zur Selbstverleugnung und Selbstzucht, zur heiligen Furcht Gottes, zur Treue in der Übung der schlichten christlichen Tugenden, ohne welche das mystische Streben so viel bedeutet, als ein Turmbau ohne Fundament.[3] Und noch im letzten Kapitel der höchsten Stufe ist die Rede von der Pflicht der Läuterung von Fehlern und Unvollkommenheiten, an denen es niemals im Erdenleben fehlen wird.

Im Anschlusse an diese Lehre kommt die Heilige nochmals auf die Absicht zu sprechen, in welcher Gott die außerordentlichen Gebetsgnaden verleiht, und ich meine, daß diese Stelle allein ausreichen sollte, um unbillige Urteile über die Theresianische Mystik und einseitige Auffassungen derselben abzuwehren. „Glaubet ja nicht, der einzige Zweck sei, Trost und Wonne zu spenden. Das wäre ein großer Irrtum. Denn die höchste Gnade, die uns Gott hienieden gewähren kann, besteht darin, daß er unser Leben dem Erdenwandel seines Sohnes gleichförmiger macht. Ich halte es für gewiß, wie ich es bereits mehrmals in dieser Abhandlung bemerkte: Gott verleiht uns diese besonderen Gnaden, um unsere Schwäche zu stärken, damit wir nach seinem Beispiele große Leiden

[1] VII, 1. [2] VII, 2.
[3] VII, 4 im Anfange; vgl. alle Kapitel dieses Teiles.

ertragen können. Denn alle Zeit sehen wir, daß diejenigen, die unserem Herrn Jesus Christus am nächsten gefolgt sind, am meisten gelitten haben. Sehet nur, was seine liebwerte Mutter und seine glorreichen Apostel erduldet! Und, was insbesondere den hl. Paulus betrifft, woher schöpfte er die Kraft, so außerordentliche Leiden zu ertragen? An ihm sehen wir klar die Wirkung der Vision und der Beschauung, welche göttlichen Ursprungs und nicht Verirrungen der Einbildungskraft oder Täuschungen des Geistes der Finsternis sind. Verbarg er sich vielleicht nach Empfang so hoher Gnade in die Einsamkeit, um der Wonne, mit der seine Seele überflutet war, in Ruhe zu genießen? Im Gegenteil! Tagsüber war er im Apostolate tätig und in nächtlichen Stunden verdiente er sich seinen Lebensunterhalt." Sich selbst vergessen, dem Herrn in allem in Treue dienen, „das, meine Töchter, ist der Zweck der Kontemplation, der Zweck der geistigen Vermählung; unaufhörlich sollen aus ihr Werke hervorgehen zu Gottes Ehre. Die Werke sind der beste Beweis für die Wirklichkeit (und Echtheit) dieser hohen Gnade". [1]

154 Die Stufenlehre der großen Karmeliterin macht noch den Eindruck relativer Einfachheit und Übersichtlichkeit, sowie maßvoller Besonnenheit in der Darstellung, wenn man sie mit den mancherlei Versuchen vergleicht, in denen die nachtheresianischen theoretischen Vertreter der Mystik eine Art von „Mathematisierung" der mannigfaltigen Einzelbilder des mystischen Gebetslebens unternahmen.

Zehn und zwölf, fünfzehn und noch mehr Stufen der Beschauung zu unterscheiden, geht denn doch zu weit. An Godinez und Reguera sich anschließend, distinguiert Schram zunächst zwischen der cherubinischen Beschauung, bei welcher das höhere Licht die Seele unterstützt in der Erwägung der heiligen Glaubensmysterien, und der seraphischen Beschauung, bei welcher besonders das Gemüt mit der göttlichen Salbung erfüllt wird. Diese letztere Beschauungsstufe umfaßt aber sieben Grade: contemplatio ignea, flammea, conformativa, — nuditas contemplativa, solitudo affectiva, soliloquia, nebula spiritualis. Zur cherubinischen Kontemplation mit ihren verschiedenen Objekten und zur seraphischen Kontemplation mit diesen sieben Graden kommt alsdann als Weiterführung des vielstöckigen Gebäudes hinzu die Unio illapsus passivi mit vier Graden: mors mystica, annihilatio mystica, illapsus passivus, transformatio mystica. l. c., t. I, § 250, § 294 ff., § 327 ff.

[1] VII, 4.

Die fünfzehn Grade des Alvarez de Paz und andere Klassifikationen kann man in Ribets Zusammenstellung nachsehen. l. c. I, 171 ff. Solche Zahlen erinnern an P. Avrillon, der (nach Godfernaux, Rev. phil. 1902, I, p. 165 f.) in seinem Werke L'année affective (1706) 52 Nuançen der Liebe Gottes angibt.

Auf die methodischen Mängel dieser Klassifikationen hat, wenigstens nach einer Seite hin, Poulain l. c., p. 540 ff. aufmerksam gemacht.

Ich glaube aus der Reihe dieser Versuche den des Scaramelli zur Besprechung auswählen zu sollen, auch auf die Gefahr hin, statt positiver Resultate nur einen Anlaß zu ablehnender Kritik zu gewinnen. Bei der Zuversicht, mit welcher solche Klassifikationen vorgetragen wurden, und bei der Zähigkeit, mit welcher sich dieselben literarisch forterhielten, erscheint mir auch eine Kritik der Mühe wert zu sein, insbesondere, wenn die betreffenden mystischen Werke durch Übersetzungen eine breitere Öffentlichkeit gefunden haben, wie es bei Scaramelli der Fall ist.[1] Der seeleneifrige Volksmissionar hat seine umfangreiche Arbeit in keiner anderen Absicht verfaßt, als den Seelsorgern, besonders den Seelenführern für die Mitglieder beschaulicher Orden eine Anleitung zur Beurteilung des Seelenstandes und damit zur rechten Seelenleitung zu geben. Um diesen Zweck zu erreichen, will der Autor nicht alle, sondern „nur die bekannteren Grade" darlegen, und zwar in der Reihenfolge, in welcher sie, nach der gewöhnlichen Ordnung in aufsteigender Linie einander folgen, „damit der geistliche Führer die Abhängigkeit der Grade voneinander und ihre innere Verknüpfung sieht, sowie auch die Fortschritte, welche die Seele machen kann, wenn sie dieselben der Ordnung nach verfolgt". Da bei den Graden der „deutlichen Beschauung" — darunter versteht Scaramelli besonders die Visionen und Offenbarungen — eine solche bestimmte Ordnung und Verbindung nicht besteht, werden sie eigens behandelt.[2] Auch die Vorstufen der Beschauung, wie sie in den drei ersten „Wohnungen" der „Seelenburg" Theresias uns begegnen, bleiben hier außer Betracht. Es gibt immer noch ein Haus mit zwölf Stockwerken.

Als erste, d. h. unterste Stufe der Beschauung nennt Scara- 155
melli das „Gebet der Sammlung", nämlich „eine plötzliche und

[1] Regensburg 1855; ich zitiere nach dieser Ausgabe.

[2] Siehe die Einleitungen zur ersten und zweiten Abteilung des ersten Teiles.

sanfte Zurückziehung aller inneren Kräfte in das Innere der Seele, wo sich ihnen Gott offenbart". „Dies geschieht mittels eines gewissen Lichtes und einer Süßigkeit, welche Gott in den Verstand und Willen eingießt, und die, auf die inneren Sinne übergehend, alle vereinigt und im Innersten der Seele in süßer Unterhaltung fesselt; auf diese Sammlung folgt bald eine Zurückziehung der äußeren Sinne." [1] Ich erhebe hier nicht die Frage nach dem Rechte der hier vorausgesetzten Psychologie; dagegen frage ich mich, was wohl von den elf folgenden höheren Stufen mag ausgesagt werden, wenn die unterste Stufe in der eben angeführten Weise gefaßt wird.

Die zweite Stufe wird geistiges Stillschweigen genannt und besteht in „einer Suspendierung der Seelenkräfte, wobei dieselben nicht gänzlich verloren gehen, sondern mit Staunen von Gott gefesselt werden". [2] Würden sich die Kräfte anstrengen, so könnten sie von dem göttlichen Objekte, mit dem sie so glücklich sich beschäftigen, sich losreißen und zu anderen Objekten übergehen, während bei den Höhengraden der vollkommenen Union „der Verstand und der Wille nicht bloß aufgehoben, sondern auch verloren sind", [3] wie der Autor schon hier beifügt, — einer Ausdrucksweise folgend,[4] der man häufig bei der Stufenlehre begegnet.

Zur psychologischen Illustration dieser zweiten Stufe erinnert der Autor daran, daß ja auch „bei natürlichen Dingen die Bewunderung, welche ob der Neuheit eines Gegenstandes entsteht, uns die Worte auf den Lippen abschneide, uns das Nachdenken raube, die Wirkung der Seelenkräfte aufhebe". „Es ist eine Eigenart der Liebe, daß sie, wenn sie mäßig ist, in Worten sich ausspricht, wenn sie aber groß ist, schweigt und sich mit sich selbst und ihrer süßen Glut begnügt." [5]

Aus Grundsatz will Scaramelli (I, 1, S. 6) nichts lehren, was er nicht aus der Hl. Schrift, den Vätern und bewährten Theologen, besonders aber aus den Werken der Heiligen belegen könnte. An dieser Stelle (I, 2, S. 13 f.) weist er hin auf Klagelieder 3, 26: „Gut ist es, zu warten auf das Heil von Gott", und auf den hl. Bernhard, der erkläre, dieses Warten bedeute soviel als „schauen, kosten, sehen, wie süß der Herr ist", sowie

[1] I, 2, S. 5. [2] Ibid. S. 11.

[3] S. 11 f. (d. h. sie können sich „nur in den Akten üben, zu welchen Gott sie antreibt").

[4] Vgl. indessen unten, n. 170, am Schlusse. [5] S. 12.

auf den hl. Gregor d. Gr., der dieses „Stillschweigen" im Schlummer Adams vorgebildet sehe (in Gen. 2): „Wer zur Erkenntnis der inneren Dinge hingezogen wird, verschließt dem Sichtbaren seine Augen, und dann unterscheidet er in sich selbst das, was herrschen muß, von dem Schwachen, was gehorchen muß", worauf das Hervorgehen Evas aus des Mannes Seite hinweist! Aber kann man denn mit solchen allegorisch-mystischen Erklärungsweisen ein System der Mystik begründen? Dies nur ein Beispiel einer vielfach beliebten Methode!

Die dritte Stufe besteht im „Gebete der Ruhe", d. h. in 156
„einer gewissen Ruhe, Stille und inneren Süßigkeit, die aus dem innersten und tiefsten Grunde der Seele entspringt und zuweilen auf die äußeren Sinne und körperlichen Kräfte übergeht, und die dadurch veranlaßt wird, daß die Seele in Gottes Nähe gestellt ist und seine Gegenwart fühlt".[1]

Scaramelli will dafür Sorge tragen, daß man nicht diese Gebetsstufe mit der quietistischen Gebetsweise konfundiere. In der letzteren „erweckt der Verstand am Anfange einen Glaubensakt an die Gegenwart Gottes, dann aber tut er nichts weiter, sondern bleibt durchaus müßig. Er denkt nicht nach, nicht als ob er seinen Zweck in einer klaren Erkenntnis Gottes schon erreicht hätte, sondern, weil er überhaupt nicht nachdenken will; er bewundert nicht, denn, des Lichtes beraubt, kann er nicht bewundern." Dagegen ist der Verstand „in dem Gebete der Ruhe, welches Gott eingießt, stets im Handeln begriffen. Denn er erfaßt ganz lebhaft Gottes Gegenwart, er schaut ihn mit süßer Ruhe und urteilt darüber mit großer Lust; und insoweit die Wirksamkeit der Denkkraft suspendiert wird, so kommt dies nicht von seiner Trägheit, sondern von dem Lichte Gottes, das ihn auf einen edleren Akt hinwendet, nämlich auf den Anblick der göttlichen Gegenwart. Ebenso ist auch der Wille ganz mit Liebe in inniger Süßigkeit beschäftigt und bewegt sich von Zeit zu Zeit auf sanfte Weise zu einem heiligen Akte, der seine süße Ruhe nicht stört, sondern befördert." [2]

Sodann sucht Scaramelli der Gefahr zu begegnen, welche für die Gesundheit an Leib und Seele droht, wenn man mit dieser Gebetsweise einen Zustand verwechselt, der ihr, wenngleich in sehr entfernter Weise, verwandt scheinen könnte. „Es gibt Personen von äußerst schwacher Körperkonstitution, sei es von Natur aus oder infolge übertriebener Gebets- und Bußübungen, die, in ein

[1] I, 2, S. 20. [2] Ibid. S. 30 f.

gewisses Gebet der Ruhe, das einem geistigen Schlaf ähnlich ist, versetzt, in allen äußeren Sinnen eine Art von Ohnmacht fühlen und dann, weil die Empfindung innerer Süßigkeit hinzukommt, in einer Ekstase oder in einem Geistesfluge sich zu befinden glauben." Gegen diese Täuschung und gegen die Gesundheitsgefährdung und den Zeitverlust, die damit verbunden sind, werden ähnliche Maßregeln empfohlen, wie wir sie früher bei Theresia gelesen haben; vor allem wird der geistliche Führer gemahnt, sein Auge offenzuhalten.[1] Das wird um so mehr zu erwarten sein, je unbefangener und nüchterner derselbe ist, — auch gegenüber den Klassifikationen der mystischen Autoren. Denn es ist nicht zu leugnen, daß bei einer unkritischen Lektüre derselben die Gefahr nicht so ferne liegt, mystische Zustände dort zu finden, wo sie nicht sind, um nicht zu sagen, solche Zustände durch Fragen zu suggerieren.

157 Die hl. Theresia macht gelegentlich die Bemerkung, es komme bisweilen vor, daß die Seele die innere Glut der Gottesliebe nicht in sich verschließen könne, sondern sich gedrängt fühle, in die Worte auszubrechen: „O Leben meines Lebens!" „O du süße Nahrung und Erhaltung!" und ähnliche Worte. (Seelenburg, VII, 3.) Auf solche Weise könnte man sich wohl die Stimmung des Psalmisten denken beim Beginne des 8. Psalmes. Theresia selbst spricht mit dem Schwunge eines Psalmisten über diesen Seelenjubel: „Die Seele möchte in lauter Zungen verwandelt werden, um den Herrn zu preisen." „Ich kenne jemand, der, obschon ohne Dichtergabe, Verse voller Empfindung machte, weniger als Produkt seines Geistes, denn als Erguß seiner gleichsam von der Liebe verwundeten Seele. Er hätte gewünscht, sein ganzes Sein, Leib und Seele möchten in Lob ausbrechen, um das Übermaß von Glück, welches er verkostete, nach außen zu offenbaren." Aber wie schmerzlich ist es für die Seele, aus dieser Erhebung zum Gesetze des gewöhnlichen Lebens zurückzukehren! „Man beurteile es selbst, wenn man bedenkt, wie alle von mir gebrauchten Ausdrücke und Vergleiche unter den unbeschreiblichen Wonnen bleiben, mit denen Gott die Seele berauscht. Sei ewig gepriesen, o Herr! Alle Geschöpfe mögen ewig dein Lob singen!" „Behüte mich davor, fortan noch mit dem kleinsten Bande an die Erde gefesselt zu sein, oder nimm mich sogleich hinweg von diesem armseligen Aufenthalte!" „Soll deine Magd noch länger leben, so will sie hienieden keine Ruhe mehr, und du, o Herr, gib sie ihr auch nicht!" (Leben, Kap. 16; vgl. damit die poetischen Variationen Theresias über den Text: „Que muero porque no muero", bei D. Miguel Mir, Espiritu de S. Teresa, p. 333 ff.).

Sollen nun dergleichen Stimmungen, auch wenn sie in dieser hohen Steigerung gedacht und als göttliche Gnadenwirkungen bezeichnet werden,

[1] Scaramelli, l. c., I, 2, S. 39.

Anlaß geben, eine eigene Gebetsstufe zu formieren? Bei Scaramelli wie bei vielen anderen ist dies versucht.

Die vierte Stufe soll in der „geistigen Trunkenheit" bestehen, die wiederum in verschiedene Arten eingeteilt wird. In ihrer feineren Form ist sie „eine hohe Beschauung, bestehend in einem Gebete voll erhabener Ruhe, woraus der Seele eine so angenehme, süße, freudenvolle Liebe entspringt, daß dieselbe allen Dingen der Welt abstirbt; indem die Seele gleichsam aus ihrem Mittelpunkte entrückt wird, wird sie in eine ruhmvolle Schwärmerei, in einen weisen Wahnwitz versetzt", woher diese Stufe ihren Namen trägt.[1]

Als Wirkung eines solchen Gebetes bezeichnet Scaramelli „eine größere Losreißung von den irdischen Dingen, größere Anhänglichkeit an Gott, größere Kraft zur Abtötung und Selbstverleugnung".[2] Aber kann denn dies nicht von jeder ernsten Gebetspflege gesagt werden? Scaramelli selbst hat ausdrücklich fast wörtlich diese Früchte bei der ersten seiner Stufen bezeichnet![3] Nach dem Vorhandensein oder dem Mangel solcher Früchte wird am leichtesten für jede Gebetsstufe die Echtheit vermutet, die Unechtheit erkannt werden können. Ich bin genötigt, den eigentlichen Wert der Arbeit Scaramellis über diese Stufe dort zu suchen, wo er den Seelenführer zur Vorsicht und Umsicht auffordert, wenn es sich um ein Urteil über das Vorhandensein dieses Gebetszustandes handelt. Er sagt: „Begegnet es dem geistlichen Führer, daß eines seiner Beichtkinder häufig in auffallende, äußerliche Akte ausbricht, so darf er nicht so leicht glauben, daß solche ungewöhnliche Handlungen von übergroßer Liebesglut herkommen. Denn dergleichen Äußerlichkeiten können auch von einem leichtfertigen Geiste, einem ausgelassenen Leben, einem phantastischen Kopfe, einem geringen Talente, oder auch von einer weichen Natur herrühren, die bei der geringsten Gefühlsbewegung sofort heftig ergriffen wird. Namentlich ist dies bei Frauenspersonen der Fall, die von der Leidenschaft der Liebe wohl mehr als von jeder anderen Leidenschaft beherrscht werden. Auch können jene Dinge von einem affektierten Wesen, von Verstellung und Heuchelei herkommen, indem jemand durch

[1] Ibid. S. 49. [2] S. 48.
[3] I, 1, S. 7.

solch äußeren Schein sich das Ansehen einer großen Frömmigkeit geben will." [1]

Die nächste Stufe ist mit der vierten nahe verwandt. Scaramelli nennt sie mit einem der mittelalterlichen Mystik wohlvertrauten Terminus den „geistigen Schlaf" und definiert diesen „Schlaf" als „eine Nichtbeachtung und Vergessenheit aller Dinge, die aus einem höchst einfachen und reinen Lichte entspringt, das von Gott in die Seele eingegossen wurde und als dessen Folge der Verlust der Aufmerksamkeit, des Nachdenkens, der Erinnerung sich ergibt".[2] Der Autor gibt sich Mühe, den Seelenführer durch eine Reihe von Kriterien in den Stand zu setzen, zwischen dieser Gebetsstufe und krankhafter oder natürlicher Schläfrigkeit zu unterscheiden. Der körperliche Schlaf mache „die Seele lau, den Geist schwer, den Verstand träge und erzeuge niemals an und für sich eine Disposition zum Guten", meint Scaramelli.[3] Indessen fährt er fort mit folgendem praktischen Winke: „Ist die Schläfrigkeit (von der jemand beim Gebete befallen wird) eine natürliche und kommt sie von zu langem Nachtwachen her, so befehle der geistliche Führer längere Nachtruhe; kommt sie vom übermäßigen Genusse von Speise oder von außerordentlichen Anstrengungen, so beschränke er solche Überschreitungen." Sollte hingegen die Schläfrigkeit, so wird noch beigefügt, „vom Teufel aus List bewerkstelligt werden", dann müsse man die gewöhnlichen Mittel des Widerstandes anwenden und seine Zuflucht zu Gott, zu Maria, zu den Sakramentalien nehmen.[4] Man sollte meinen, daß es nicht umständlicher Kennzeichen bedürfen sollte, um zwischen einem Gebetszustande, sei er wie immer ungewöhnlich, und einem Schlafzustande zu unterscheiden! Bedarf es aber wirklich besonderer Mühe, um den supponierten Zustand von der natürlichen Schläfrigkeit abzuscheiden, dann ist dies doch wohl ohne weiteres ein starkes Präjudiz gegen das vermeintliche „Gebet"!

158 Obschon ich nach dem bisher Gesagten weit entfernt bin, die von Scaramelli aufgestellte Stufenfolge für innerlich begründet und praktisch dienlich zu halten, glaube ich doch, auch die folgenden sieben Stufen beifügen zu sollen, um der Aufgabe zu genügen, die

[1] Scaramelli, l. c., I, 2, S. 59. [2] Ibid. S. 69.
[3] Das ist in dieser Form durchaus unrichtig.
[4] Ibid. S. 73.

in einer Einführung in die Mystik zu erfüllen ist. Der Leser selbst wird sich dabei die Frage stellen, wem es wohl gelingen möchte, zwischen den einzelnen bisher beschriebenen und allen den noch zu beschreibenden „Gebetsstufen" und vollends zwischen den für die einzelnen Stufen etwa zu befolgenden Leitungsmaximen einen konkret bestimmbaren Unterschied zu sehen oder zu sagen.

Die sechste Stufe besteht in der „Sehnsucht und dem Durst der Liebe", d. h. „in einem lebendigen Verlangen nach dem gekosteten und geliebten Gott, den jedoch die Seele noch nicht besitzt, ob sie gleich ganz oder fast ganz geläutert ist". [1]

Die siebente Stufe wird gebildet durch die „Berührungen" der Seele durch Gott, d. h. „durch eine wahre und wirkliche, aber rein geistige Sensation, wodurch die Seele Gott in ihrem Innersten fühlt und ihn mit großer Wonne kostet". [2]

Die Schwierigkeit der Definition und Unterscheidung wächst mit den vier folgenden Stufen, welche mit dem gemeinsamen Namen der Liebeseinigung zusammengefaßt werden und, wie der Autor selbst gesteht, [3] bei der Höhe und „Verworrenheit" des Gegenstandes sich schwer erklären lassen.

Die achte Stufe soll bestehen in „einer so innerlichen, experimentalen Liebe Gottes, daß die Seele sich selbst ganz in Gott verliert". [4] Davon sollen die folgenden Stufen nicht nach ihrem Wesen, wohl aber inbezug auf die größere Vollkommenheit unterschieden sein und inbezug auf die Art und Weise, wie dabei die „Einigung und Umgestaltung in Gott" stattfindet. [5]

Die neunte Stufe ist nämlich die „einfache Liebeseinigung", — der Stand des „Verlöbnisses" der Seele mit Gott. [6] Dabei findet sich die merkwürdige und nur allzu mißverständliche Bemerkung: „Wer diese heilige Verlobung für eine rein ideale hält, ist einer Ansicht ergeben, die weder der unendlichen Güte und der unbegreiflichen Liebe Gottes gegen seine Kreaturen, noch der Lehre und der Erfahrung der angesehensten Heiligen entspricht." [7]

Die zehnte Stufe wird als „ekstatische Union" bezeichnet; sie besteht „in der mystischen Liebeseinigung, insofern die Seele

---

[1] S. 76. [2] S. 94.
[3] S. 108 und 112. Also „ad quid perditio haec"?
[4] S. 112. [5] S. 131. [6] S. 132 ff.
[7] S. 140; vgl. dazu unten, n. 183.

den Sinnen ganz entfremdet wird, jedoch ohne irgendeine Gewalt und mit vieler Wonne".[1]

Die elfte Stufe ist die „Verzückung der Seele in Gott", die in drei Einzelphasen näher unterschieden wird.[2]

Die zwölfte Stufe endlich ist jene vollkommene Einigung, die durch eine besonders erhabene intellektuelle Vision angebahnt und „im tiefsten Mittelpunkt der Seele" vollzogen und nicht mehr gebrochen wird, weshalb sie den Namen „der geistigen Ehe der Seele mit Gott" trägt.[3]

Die Wirkungen, deren sich die Seele in diesem Hochstande erfreut, sind so „zahlreich und so vorzüglich, daß man es gar nicht genug ausdrücken kann".

Nach Scaramelli sind es bei der zwölften Stufe folgende: 1. ein tiefer Friede, eine dauerhafte Ruhe, was immer auch kommen mag; 2. eine fast völlige Überwindung der geistigen Trockenheit; 3. Zügelung der Phantasie und Ordnung der Leidenschaften.

Dazu kommt 4., daß Gott mit seinen reichen inneren Eingebungen diese Seelen leitet, 5., daß sie sich selber gänzlich erstorben sind und 6. die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes sich erworben haben.

Noch vier weitere Wirkungen werden genannt: 7. Verlangen nach Leiden, 8. Bereitwilligkeit, Verfolgungen und Schmähungen zu tragen, 9. Eifer für Gottes Ehre und der Seelen Heil, 10. Vermeidung der freiwilligen Fehler, auch in geringeren Dingen.[4]

Diese der Höhenstufe des beschaulichen Gebetes zugeteilten Wirkungen sind uns großenteils schon begegnet; im ganzen und großen läßt sich sagen, daß jedes wahre Gebetsleben ähnliche Früchte hervorbringt, früher oder später, sparsamer oder reichlicher, je nach unserer Treue und je nach den Ratschlüssen der göttlichen Weisheit.

§ 25. Zusammenfassende Beurteilung dieser Klassifikationen.

159 Man kann nicht leugnen, daß die mannigfaltigen Stufenhypothesen zum Teile einem berechtigten, ernst-wissenschaftlichen

[1] Ibid S. 151. [2] S. 169 ff.

[3] S. 194 ff. und 200 ff.

[4] S. 212—221; dazu vgl. dann 221 ff., wovon wir später sprechen werden.

Interesse ihren Ursprung verdanken. So gut man in der Pflanzenwelt und in jedem Teile derselben fast ungemessene Gebiete der Einzelforschung findet und so gut jedes Schöpfungsreich, auch die Groß- und Kleinwelt der leblosen Dinge den Geist durch immer neue Aufgaben reizt, ebensogut und noch viel mehr fordert jedes einzelne Gebiet des geistigen Lebens die Versuche heraus, die vom Erleben und Beobachten zur Reflexion, von den einzelnen Erfahrungen zur Vergleichung, Gruppierung, Beurteilung fortschreiten möchten. Keine Zeit erkennt dies mehr an als die unsrige. Man muß deshalb auch der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn sie auf jenem Gebiete, dem sie einmal ein ganz besonderes Interesse entgegenbrachte, die psychologischen Tatsachen zu beobachten und zu verzeichnen, alsdann aber auch zu würdigen und in Zusammenhang zu bringen suchte.

Hierzu kam ein Zweites. Fest überzeugt, daß viele Tatsachen des mystischen Lebens sich nicht anders erklären ließen denn als Erweise außerordentlicher göttlicher Huld, hielt man sich verpflichtet, mit dem liebevollen Auge, mit dem man die sichtbaren Werke Gottes betrachtete, auch diese verborgenen göttlichen Huldgaben kundzumachen, den Seelen zum Heile, Gott dem Herrn zum Ruhme. „Man spricht uns unaufhörlich", sagt Theresia, „von der Vortrefflichkeit des inneren Gebetes, unsere Regeln schreiben uns sogar vor, täglich so viele Stunden darauf zu verwenden. Doch begnügt man sich damit, uns zu sagen, was wir selbst tun können, um diese heilige Übung gut zu verrichten. Was aber Gott in einer Seele tut, wenn er durch außerordentliche Mittel in ihr wirkt, wird sehr wenig erklärt." [1] Und doch, wie gut ist ein solches Beginnen auf jeden Fall! Denn „sollte euch Gott eine dieser erhabenen Gnaden gewähren, so wird es euch sehr tröstlich sein, schon im voraus gewußt zu haben, daß er dies tun kann; und wenn er sie euch verweigert, so wird euch der Anblick der Freigebigkeit Gottes gegen andere bewegen, seine unendliche Güte zu loben und zu preisen. Gleichwie der Anblick des Himmels und der Freuden der Seligen, weit entfernt, uns zu schaden, uns mit Jubel erfüllt und uns anregt, nach dem Glück, welches sie bereits besitzen, zu streben, so werden wir auch hier keinen Schaden nehmen, sondern

[1] Seelenburg I, 2.

nur Nutzen aus der Erkenntnis ziehen, daß sich Gott schon hienieden uns armen Erdenwürmern so gütig mitteilt." [1] Daher kam also das Eingehen in die Einzelnheiten dieser Gebetsgnaden und das Bestreben, eine gewisse Hierarchie festzustellen, deren Stufen, wenn nicht als ausnahmsloses Gesetz, doch als regelmäßige Ordnung sich erwiesen.

Was ferner eine solche Stufenreihe in vorzüglichem Grade als wünschenswert erscheinen ließ, war das pastorale Interesse. Wer den religiösen Ernst und die sittliche Energie derjenigen sieht, die Tag um Tag, Jahr um Jahr mit heldenmütiger Treue dem Dienste Gottes obliegen und unausgesetzt an der Heiligung der eigenen Seele arbeiten, dem drängt sich die Frage sehr natürlich auf, inwieweit denn ein Fortschritt gewonnen sei, und ob etwa für die weiter Vorangeschrittenen andere Weisen des inneren Lebens dienlicher wären. Niemand, so sagt man sich, wird wohl dazu verurteilt sein, das ganze Leben lang an den Fundamenten zu arbeiten. Damit ist der Wunsch von selbst nahegelegt, eine Reihe von Einzelstufen zu unterscheiden, natürlich nicht nach Willkür, sondern an der Hand von zuverlässigen Kriterien.

Ich finde darum gerade in den Klassifikationsversuchen der mittelalterlichen und der nachtridentinischen Mystik eine der nachdrucksvollsten Bekundungen des Voranstrebens nach dem Idealen im sittlich-religiösen Leben, eines Strebens, das, ferne von der Pflege der Selbstzufriedenheit und von der Furcht vor dem Hohen und Steilen, mit dem Weltapostel nicht rückwärts, sondern vorwärts schaut, nicht wähnt, das Ziel schon erreicht zu haben, sondern sich müht, weiter voranzudringen und voranzuführen. Unverkennbar ist hiermit eine Präponderanz der positiven Aufgaben des sittlichen Lebens gegeben und ein heilsamer Ausgleich gegen die einseitige Betonung der negativen Seelenpflege, des Kampfes gegen das Böse, gegen das Gefährdende in der Welt in und um uns.

160 Indessen bei der Entscheidung über die Zulässigkeit der von den mystischen Schriftstellern in Vorschlag gebrachten Gebetsstufen bedarf es doch einiger Zurückhaltung. Diese Zurückhaltung wird schon dadurch zur Pflicht gemacht, daß, wie oben bemerkt,

[1] Seelenburg, I, 1.

eine sehr weitgehende Verschiedenheit in den proponierten Stufen besteht. Von den Fällen direkter Entlehnung abgesehen, findet man kaum zwei Schriftsteller, die miteinander übereinstimmen. Alsdann fällt sehr ins Gewicht, daß die einzelnen Autoren vielfach in unüberwindliche Schwierigkeiten kommen, sobald sie den Versuch machen, mit der Analyse ihrer Stufen ins einzelne zu gehen. Was da als Kennzeichen, als Vorbedingung, als Wirkung, als Verhaltungsmaxime für diese Stufe angegeben wird, kehrt nahebei oder völlig in derselben Weise und oft in denselben Ausdrücken bei jener Stufe wieder.[1] So gut es nun ist, auf die Kontinuität des geistlichen Lebens hinzuweisen und damit auch die dauernde Gültigkeit gewisser Regeln desselben zu betonen, so ist es doch nicht ersichtlich, welchen Gewinn es bringen sollte, Stufen aufzustellen, für deren Unterscheidung man keine klar unterscheidenden Charakteristika nachzuweisen imstande ist.

Wenn es wahr ist, was die Mystiker mit Recht zum öfteren hervorheben, daß Gottes Gnade nach ihren verborgenen Ratschlüssen in heiliger Freiheit waltet, wird man allerdings deshalb nicht zu leugnen brauchen, daß sie in milder Weisheit und deshalb in einer gewissen Ordnung ihre Gaben spendet, wohl aber wird man jene künstlichen Reihen ablehnen, die trotz aller Vorbehalte einer Schematisierung dessen ähnlich sind, was über ein Schema erhaben ist. Keine Zahlenreihe ist imstande, die unbegrenzte Verschiedenheit wiederzugeben, die auf diesem Fruchtlande göttlichen Segens und menschlichen Strebens immer neue Blüten und Früchte bringt. Und doch ist wiederum das Leben der Seele in Gott nicht ein solches Labyrinth von Einzelpfaden, daß nur mit Hilfe von einem Dutzend von hieroglyphisch geschriebenen Spezialkarten und von ungezählten mystischen Wegweisern eine Selbstbeurteilung oder eine Seelenleitung möglich wäre. Oder sollte wirklich für den Seelenführer ein ganzer Vorrat von Stufentheorien notwendig sein? Dann müßte man die Frage stellen, warum inbezug auf den Höhenstand des sittlichen Lebens oder inbezug auf das gewöhnliche Gebetsleben, dem doch die meisten Gläubigen obliegen, nicht der Versuch zu solch detaillierter Stufenbildung gemacht wird, obwohl sicherlich auch hier eine reiche Mannigfaltigkeit herrscht. Je maß-

[1] Vergleiche die Bemerkungen über Scaramelli.

voller die Klassifizierung ist, um so dienlicher wird sie sein zur Unterstützung der praktischen Seelenpflege.

Weder für den Seelenführer, noch für die einzelne Seele besteht — man muß dies wohl beachten — eine Möglichkeit, geschweige denn eine Verpflichtung, über den erlangten Höhengrad des inneren Lebens ein definitives Urteil zu fällen.

Da es keine zweifache Ethik gibt, sondern ein einziges Sittengesetz, und da die Gnade niemals die Gesetze des vernunftgemäßen Denkens und Handeln umstoßen kann, wird der Seelsorger recht wohl seines Amtes mit Nutzen walten können, ohne daß er sich zutraut, bis ins einzelnste die angeblichen „zwölf" oder mehr oder weniger Beschauungsgrade abzumessen.[1] Um so mehr werden diejenigen, die selbst das beschauliche Gebet pflegen, eines solchen Urteils sich enthalten müssen, wenn sie nicht die Schlichtheit und Natürlichkeit ihres inneren Lebens gefährden wollen.[2] Etwas ganz anderes ist es, die Hauptstufen zu unterscheiden an der Hand von wenigen grundsätzlichen Normen.

161 Für die spekulative Betrachtung muß erst recht verlangt werden, daß nur so viel Stufen angenommen werden, als sachlich voneinander, wenigstens mit einiger Deutlichkeit und Bestimmtheit abgegrenzt werden können. Kommt schließlich das Interesse der deskriptiven Mystik in Betracht, so kann man unbehindert die Variationen des höheren Gebetslebens, soweit uns darüber verläßige Zeugnisse zu Gebote stehen, zur Darstellung bringen, ohne deshalb aus den einzelnen mehr oder weniger akzidentellen oder individuellen Erscheinungsformen allgemein gültige Stufen zu bilden.

Sehr nüchtern spricht hierüber Waibel. Er schickt zuerst voraus, daß auch diejenigen, die auf den gewöhnlichen Wegen wandeln, aber ernst nach Heiligkeit streben, zu manchen Stunden „verkosten, wie süß der Herr ist", indem „ein Tröpfchen von dem, was man zur höheren außerordentlichen Mystik rechnet, ins Innerste ihrer Seelen dringt und dort erglänzt wie der Tau im Blumenkelch". Dann gibt er als „Erzähler" die verschiedenen mystischen Stände kund mit der Bemerkung: „Ich behalte hier die lateinischen Benennungen bei, teils zur Erudition, teils aus Maxime; und diese ist: solche Dinge sind nicht für das Volk." A. a. O. S. 85.

[1] Vgl. oben, S. 206.

[2] Vgl. z. B. Konstantin von Barbanson, l. c. (Amoris divini occultae semitae) l. I, cap. 6, mon. 9 cf. cap. 12, 2.

Später fügt er bei: „Ich bin nicht geneigt, was ich schon oft genug gesagt habe, die besonderen hohen Gnadenwirkungen in Divisionen und Subdivisionen darzustellen, weil die Distinktionen der Arten da nicht so leicht mit Grund zu machen sind. Gradationen gibt es da freilich; aber ein höherer Gradus ist nicht zu vermengen mit einer höheren Spezies. Die dividierenden und subdividierenden Mystiker scheinen mir dies allzuwenig beachtet zu haben." S. 122 f. Und selbst in der Annahme bestimmter Grade ist Vorsicht geboten.

Poulain entscheidet sich gleichfalls gegen die Exzesse in der Stufenbildung, und zwar im praktischen und theoretischen Interesse.

Ce qu'on veut d'abord, c'est aider les directeurs, pour qu'ils comprennent vite à quelle hauteur est montée l'âme dont ils s'occupent. Mais, pour cela, il faut des divisions reconnues comme répondant universellement à la réalité et faciles à retenir. Les grandes lignes suffisent, au point de vue des conseils à donner ...

Un autre but des classifications est plus spéculatif. Notre esprit a besoin de dominer une vaste matière par des vues d'ensemble. Mais, est-ce que l'on comprendrait le plan d'un sermon si, au lieu de trois points, il en contenait douze? Moins les divisions principales sont nombreuses, plus l'esprit y trouve de clarté et de plaisir; plus aussi il en garde le souvenir.

Les auteurs qui, comme Alvarez de Paz et tant d'autres, ont trop multiplié les degrés d'oraison auraient été avertis de cet excès, s'ils avaient eu la précaution de comparer entre elles les définitions qu'ils en donnaient. Ils se seraient aperçus qu'elles différaient tout au plus en apparence. On y trouve les mêmes idées, exprimées parfois en termes presque identiques. Dans chacune on vous dit: on a des lumières admirables, une grande paix, un grand amour, etc. Mais s'il y a des telles ressemblances, pourquoi nous laisser croire à des frontières séparant des royaumes bien distincts? Dites simplement que le même état est susceptible de quelques nuances. l. c., p. 543.

Hieran möge sich noch eine Stelle aus De Ponte S. I. anschließen, der selbst im beschaulichen Leben wohl geübt war und treffliche Winke über dasselbe gibt, nichtsdestoweniger aber in folgender Weise sich ausspricht: „Hae viae in genere duae sunt: altera ordinaria, cuius hactenus modos recensuimus, altera extraordinaria, quae modos alios magis adhuc supernaturales specialesque complectitur: quam orationem quietis et silentii vocant, cum suspensionibus a sensibus, ecstasi aut raptu, imaginariis veritatum, quae apparent, figuris, aut sola earum luce intellectuali, revelationibus et internis colloquiis et innumeris aliis modis, quibus se Deus animis communicat: de quibus nulla potest certa regula assignari, quia non aliam habent quam summi magistri directionem, docentis quos ipse vult et sicut vult." Meditationes, pars I, Introductio § 11; cf. pars III, medit. 19; p. V, med. 16 und 29. Nicht unwichtig ist, zu beachten, daß

De Ponte in der Zeit nach der hl. Theresia und nach dem hl. Johannes v. Kr. schrieb.

Umsonst beruft man sich zur Begründung der langen Stufenreihen auf die Erfahrungszeugnisse der mit höheren Gebetsgnaden ausgestatteten Mystiker. Denn so wertvoll diese Zeugen für die deskriptive Mystik sind, so reichen sie dennoch nicht aus, um Fragen der Theorie zu entscheiden. Eine evidente Schwierigkeit liegt beispielsweise in dem Selbstzeugnis, das die Mystiker verschiedentlich ablegen über das Verhältnis ihrer eigenen Tätigkeit zum göttlichen Wirken. Wir kommen auf diese Frage alsbald zu sprechen. Hier sei nur auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der darin liegt, daß einerseits eine Aussage über das Innenleben gemacht wird, die, unbeschadet des negativen Inhaltes, doch irgendeinen Akt der Reflexion voraussetzt, während anderseits eine vollständige Aufhebung jeder persönlichen Tätigkeit behauptet wird. Eine, wenn auch noch so bald, nachfolgende Reflexion kann nicht den Wert einer gleichzeitigen Selbstbeurteilung haben; hat aber letztere statt, dann ist die Aussage einer völligen Passivität unhaltbar.

Es geht auch nicht an, die Heilige Schrift, und die heiligen Väter zugunsten der vielstufigen Beschaulichkeit anzurufen. Die Zitate, welche z. B. Scaramelli aus diesen Quellen beibringt, beweisen allerdings den Reichtum der biblischen und patristischen Ideen inbezug auf das gewöhnliche und höhere Gebetsleben; soweit aber die Stufen der Beschaulichkeit in Betracht kommen, beweist man mit einer solchen Zitationsweise nur aufs neue, daß man es fertig bringen kann, jede Stelle mit seinen eigenen Augen zu lesen und nach seinem eigenen Sinn zu verwenden.

Scaramelli zitiert l. c. I, 2, S. 202 die Stelle Joh. 14, 23 „wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen" und die Bemerkungen, welche Thomas v. Aq., S. Th. I, II, 43, 5 und Suarez, De trinit. l. XII, c. 5 daran knüpfen; allein diese Stellen haben ihre Geltung für das Gebets- und Gnadenleben überhaupt, nicht etwa speziell für die „zwölfte Stufe". Ibid. S. 9 zitiert Scaramelli für das „Gebet der Sammlung" Thomas v. A., II, II, 83, 12; dieser Artikel gilt ganz allgemein für das Verhältnis von mündlichem und innerem Gebete. Von der Benützung der Väter ist schon oben, S. 224 f., ein Beispiel gegeben worden.

162 Es ist deshalb geraten, die Grenzlinie zwischen historischer Darstellung einerseits und spekulativer und systematischer Behand-

lung anderseits nicht ganz außer acht zu lassen. Viele der genannten Klassifikationen bieten zwar der systematischen Mystik einzelne wertvolle Materialien, sind aber als Ganzes für sie unbrauchbar; dagegen wird die geschichtliche Darstellung der Mystik nicht umhin können, sich mit ihnen eingehender zu beschäftigen. Für die Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, sind die mitgeteilten Beispiele genügend. In der weiteren Darlegung bleiben selbstverständlich Unterscheidungen, wie jene von Gebet der Sammlung, des Stillschweigens, der Ruhe, außer Betracht.

Noch auf einem anderen Wege ergibt sich eine Vereinfachung der Stufentheorie. Es sind nämlich die Tröstungen und Prüfungen nicht irgendeiner besonderen Stufe zuzuweisen, sondern eigens für sich zu betrachten; in Wahrheit pflegen sie bei den verschiedensten Graden des geistlichen Lebens sich einzustellen. Auf gleiche Weise sind Ekstase und Vision nicht als selbständige Stufen, noch auch als integrierende Formen einer bestimmten Stufe zu behandeln, sondern als akzidentelle Phänomene eigens zu würdigen.

Eine völlig ausreichende Orientierung über das Gebetsleben ist alsdann in folgender Weise möglich.

Das Gebiet des gewöhnlichen Gebetslebens umfaßt gemäß dem früher Gesagten das mündliche Gebet und das innere Beten, letzteres als methodische „Betrachtung" und als Betrachtung in freierer Form.

Vom betrachtenden Gebete gibt es einen Fortschritt zum beschaulichen Gebete in der Weise und mit den Einschränkungen,[1] wie es bereits angedeutet wurde.

Beim beschaulichen Gebete aber kann zwischen der Beschauung als besonderer erworbener Fertigkeit (contemplatio acquisita) und der Beschauung als besonderer eingegossener Gnadengabe (contemplatio infusa) unterschieden werden.[2]

Sodann ist zuzugeben, daß die Gnadengabe der Beschauung wiederum verschiedene Grade hat; genügend ist es, zwischen der „Vollendung" der Beschauung in der mystischen „Einigung" und zwischen dem hierzu vorbereitenden Beschauungsstande zu unterscheiden.

---

[1] So z. B. oben, S. 188 f.

[2] Vgl. oben, S. 205 f.

Was sich dabei als besonders wichtig erweist, ist, daß neben den unterscheidenden Merkmalen der genannten Stufen das Gemeinsame derselben nicht übersehen werde. So ist erstens die Forderung allen Stufen gemeinsam, daß alles ferngehalten werde, was geistig ungesund ist oder auch was die körperliche Gesundheit untergräbt. Die Forderung, daß jedes Gebetsleben die nüchterne Probe der Geduld in Leiden und bei Unbilden, der Demut, der tätigen Nächstenliebe bestehe, ist ein zweites Gemeinsames. Ein drittes ist, daß die Selbstbeherrschung und Sammlung eine bleibende Voraussetzung jeder guten Gebetsübung sei, sowie daß die Freiheit von Zerstreuungen auch bei weit Vorangeschrittenen niemals eine absolute oder gar eine müheloſe Sache, eine selbstverständliche Gabe sei.

In ganz vorzüglicher Weise aber kommen alle Gebetsstufen viertens darin überein, daß das göttliche Gnadenwirken und das menschliche Wirken sich vereinigen, so daß auch die Anfangsstufen des Gebetes nur unter dem Beistande der göttlichen Gnade zu denken sind und daß auch bei den höchsten Stufen der Beschauung eine völlige Passivität auf seiten des Menschen eine unannehmbare Behauptung ist. Gerade dieser Punkt bedarf einer eigenen Untersuchung, die übrigens durch unsere bisherigen Erörterungen wesentlich erleichtert ist. Diese Untersuchung wird ihrerseits eine wichtige Vorschule sein für die Würdigung der Probleme, mit denen wir uns im dritten Buche werden beschäftigen müssen.

§ 26. Fortdauer der menschlichen Aktivität bei allen Graden des beschaulichen Gebetes.

163 Im enthusiastischen Lobpreis des inneren Lebens schreibt einmal Frau von Guyon in den „geistlichen Briefen“: „Das ist der Anfang des göttlichen Standes, da Gott die Seele aus sich selbst herauszieht, damit er sie mit sich vereinige. Hierauf wird sie dergestalt ein Wesen mit Gott, daß sie auf immer und ewig alles verliert, was sie Eigenes hatte — als eine Seele, die in Gott geborgen ist, — nein, das sagt zu wenig, sondern als eine Seele, die in Gott zu Gott geworden ist, nachdem sie in ihm zerschmolzen und zu nichts geworden.“ [1] Wenn auch die Sprache nicht immer so

[1] II, 187, nach Heppe, l. c., S. 470.

exzentrische Worte wählt, sind doch die Stellen nicht selten, in denen die Rede ist von einem Aufhören jeder eigenen Tätigkeit bei der Pflege der höheren Beschaulichkeit, von einem Hinweg- und Aufgenommenwerden des menschlichen Tuns durch das göttliche Wirken.

Freilich, die Sprache hat mit Schwierigkeiten zu ringen, sooft sie über das kontemplative Gebet zu sprechen unternimmt.[1] Die Wärme der Empfindung sucht nach einem entsprechenden warmen, feurigen Ausdruck, während doch der erhabene Gegenstand nur teilweise von der Vernunft durchleuchtet werden kann. Geheimnisvoll ist das Leben und Weben des Menschengeistes: wer ergründet das Geheimnis der Intuition, das Geheimnis des Reflexion, das Geheimnis der geistigen Produktivität? Geheimnisvoller, unermeßlich geheimnisvoller ist für unseren Geist das Wirken und Walten der göttlichen Gnade zur Erhebung und Bereicherung unseres Intellektes, zur Heiligung und Erhöhung unseres Wollens. Und an diesem Geheimnisvollen liegt sicher das Geheimnisvollste darin, daß eine volle Harmonie, eine wahre Einheitlichkeit besteht zwischen dem Wirken der göttlichen Gnade und dem menschlichen Wirken. Wenn nun der Mensch sein eigenes Sein und Sinnen nur teilweise ergründet und wenn all sein Sprechen über Gott nur ein Stammeln ist, wie könnte er dann ein so inneres, geistiges, lebendiges Verhältnis in eine ganz befriedigende Formel fassen? Will er das eigene Wirken geziemend betonen, dann kann er in Gefahr kommen, auf die göttliche Einwirkung zu wenig Gewicht zu legen; will er aber das göttliche Wirken vor allem ins Licht stellen, dann kann die Versuchung entstehen, der menschlichen Tätigkeit zu wenig Betonung zu leihen. Die kühnen spekulativen Versuche des Duns Scotus, die gewaltigen gegensätzlichen Gedankenreihen des Molinismus und Thomismus bestätigen hinlänglich die Schwierigkeit dieses Problems. Die Geschichte der Mystik aber gibt hiervon nicht etwa bloß da Zeugnis, wo sie irrige Meinungen zu verzeichnen hat, sondern in besonderer Weise dort, wo eine im wesentlichen richtige Anschauung einen einseitigen und darum mißverständlichen oder direkt unrichtigen Ausdruck fand.

Zuverlässig darf man behaupten, daß manche Vertreter der 164
christlichen Mystik im Mittelalter und in der neueren Zeit mit

[1] Siehe unten § 28.

ihren hyperbolischen Betonungen der mystischen Rezeptivität und Passivität sich behutsamer gezeigt hätten, wenn ihnen gegenwärtig gewesen wäre, wie nahe solche Hyperbeln an die neuplatonische Mystik angrenzen.

Wer den Weg zum Intelligibeln finden will, muß nach Plotin vom Sinnlichen sich befreien. Aber genau so notwendig soll es sich erweisen, daß man vom Intelligibeln sich ledig mache, um das Überintelligible zu schauen! [1]

Jedes Denken ist ja Bewegung. Wie könnte also, so lautet die Schlußfolgerung, die Denktätigkeit vereinbar sein mit der vollkommenen Ruhe, welche der Seele zuteil wird, wenn sie in ihrem innersten Wesen mit dem göttlichen Wesen sich geeint hat! Selbst der Terminus des „Schauens" wird diesem erhabenen Höhepunkt des mystischen Lebens kaum gerecht. Es ist weniger ein Schauen, als vielmehr ein licht-werden, oder richtiger ein Licht-werden, ein einfach-werden und Eins-werden, ein Zustand mystischen Trunkenseins, enthusiastischen Selbstverlorenseins. Und als ob diese Ausdrücke nicht genügten, nimmt die Sprache Plotins die beliebten Verneinungen auch hier in ihre Dienste: es gibt nur noch ein Sehen durch Nichtsehen, es gibt keinen Intellekt mehr, keine Seele mehr.[2]

Solche Anschauungen stehen sachlich auf der gleichen Stufe mit der pantheistisch-quietistischen Einheitsmystik auf sittlichem Gebiete. Leid und Sünde wären nach der Spekulation indischer Mystiker unmöglich, wenn wir nicht im Banne des Ich-Wahnes leben würden. So lange wir aber das unserem persönlichen Bewußtsein vorschwebende Schein-Sein als das wahre Sein betrachten, bleiben wir dem Begehren und der Sünde ausgesetzt, weil wir uns selbst hindern am ungetrübten, absoluten Sein und Denken, welches unser einzig wahres Sein ist. Die Einzelformen des Seins und Tätigseins sind, so wird weiter erklärt, Irrwege, die im Entstehen der Materie ihren Ausgang genommen haben und deshalb nimmermehr in das lautere und höchste Sein ausmünden; die Einzelformen verlassen, dies bringt Heil. Das Erlöschen der Ichheit bedeutet das Erlöschen jeder unruhigen

[1] Enn. VI, 7, 34.

[2] Ibid. VI, 7, 35; VI, 9, 11; V, 5, 6. 8, 10 etc., bei Koch, a. a. O., S. 143 f.

Begierde, jeden Schwankens des Gemütes, jeder Trübung des Friedens, aber auch folgerichtig die Aufhebung aller Gegensätze, die Bejahung der Verneinung und die Verneinung der Bejahung. Dann ergibt sich auch die Folgerung, daß es kein Gut und Bös mehr gibt. Das Nirwâna ist erreicht und mit ihm Erlösung und Glückseligkeit.[1]

Jedenfalls ist die Annäherung an diese Verirrungen kein günstiges Zeichen für einen christlichen Mystiker.

Haben aber nicht selbst Klassiker der christlichen Mystik 165
die Passivität proklamiert, sei es inbezug auf Erkenntnis- und Willensvermögen, oder doch inbezug auf ersteres? Diese beiden Fragen werden am besten getrennt beantwortet. Ich möchte hier teilweise Suarez folgen. Ihm verdanken wir eine gründliche Prüfung des Gegenstandes,[2] die zugleich, wo immer es angeht, und vielleicht zuweilen über diese Grenze hinaus „in bonam partem" zu interpretieren sucht. Für die prinzipielle Lösung bringt dieser letzte Umstand keinerlei Nachteil.

Um die Behauptung, daß bei den höheren Graden des beschaulichen Gebetes auf seiten des Menschen eine völlige und ausschließliche Passivität statthabe, zu stützen, versuchte man sich in der Tat auf Tauler und auf die Areopagitika zu berufen. In den „Unterweisungen", welche unter den Werken Taulers sich finden, liest man:[3] „Da wird der Geist vollständig des Lichtes beraubt vor der Überfülle des Lichtes, so daß er erkennt ohne ein Erkennen und liebt ohne ein Lieben." Und später: „Hier tritt nun eine Art vollständigen inneren Schweigens ein, und es geht nicht an, irgendein Wort zu sprechen. Es ist in diesem Stande nicht statthaft, irgendwie nach außen oder nach innen tätig zu sein.

[1] Vgl. hierzu die Nachweise bei Dahlmann, a. a. O., S. 121 f.

[2] Tract. de orat. ac devot. l. II, c. 12 und c. 13 (ed. Par. 1859, tom. XIV, p. 169 ss.).

[3] Instit. div. (Medulla animae), cap. 12. Das Werk hat nicht Tauler als Verfasser, bietet aber (teilweise) Taulersche Gedanken. Vermutlich benutzte Suarez jene lateinische Bearbeitung, durch welche Laurentius Surius i. J. 1548 die i. J. 1543 in Köln erschienene lateinische Ausgabe der Werke Taulers zugänglicher gemacht hatte. Ich möchte sofort hier aufmerksam machen, daß die Taulerschen Predigten jede Verteidigung gegen die supponierten quietistischen Anschauungen überflüssig machen. Siehe unten, n. 191.

Vielmehr verhält sich der Geist leidend: was er erfährt, ist ein gewisses Erleiden, das jede Empfindung und jedes Wort übersteigt, da sich ihm in wunderherrlicher Weise die unergründliche Gottheit in überhellem Lichtglanz einstrahlt." Beim Areopagiten aber heißt es:[1] „Wenn du, teuerster Timotheus, zur höchstmöglichen Stufe der mystischen Erfahrung dich bereiten willst, so lasse beiseite sowohl die Sinne als die Tätigkeiten des Geistes, verlasse, was nur immer unter die Sinne fällt und was mit dem Geiste geschaut werden kann, was da immer ist und nicht ist, und erhebe dich mit männlicher Kraft zur innigen Verbindung mit demjenigen, der alle Wesenheit und alles Wissen überragt!"

Außerdem, so fährt Suarez fort, versucht man in folgender Weise einleuchtend zu machen, daß es eine solch hohe vollkommene Gebetsweise mit vollständiger Passivität der Seele gebe. Man erinnert an das Psalmwort: „Ich will hören auf das, was der Herr in mir spricht",[2] oder auch an das Wort des jungen Samuel: „Sprich, o Herr, dein Diener hört!"[3] Das Gebet sei ja, wie schon die Alten überzeugt gewesen, ein Zwiegespräch zwischen Gott und Seele: also könne doch offenbar das innere Gebet andauern, auch wenn der Mensch nicht spricht, sondern auf Gottes Rede hört, und es stelle sich demnach als ganz entsprechend heraus, wenn der Mensch jede Art von Betätigung der Sinne oder der geistigen Kräfte aussetze und lediglich der göttlichen Zusprache geharre, für welche er auf diese Weise ganz empfänglich sei. Sogar vom Bittgebete könne man dies behaupten. Würden wir nämlich einen Armen vor der Pforte des Reichen wahrnehmen, wie er dort einmal oder zweimal anklopft und seine Bitte vorbringt, alsdann aber, ohne seine Bitten zu wiederholen, stehen bleibt, eine Antwort, eine Gabe erwartend, so würden wir auch dann noch, da er nicht mehr anklopft, sagen, daß er um ein Almosen bitte. Sollten wir nicht ähnlich urteilen inbezug auf das Gebet, welches ohne irgendeine Betätigung von Intellekt und Wille fortdauert? Scheint nicht sogar dieses Gebet vollkommener, da ja auch in diesem Sinne Christi Wort gebraucht werden kann, daß Gott nicht auf „viele Worte" sehe?

[1] Myst. Theol., Kap. 1. [2] Ps. 84, 9.
[3] 1. Kön. 3, 10.

Was ist hierauf zu erwidern? 166

Wollte in den angeführten Stellen wirklich gesagt werden, daß sich die Seele in einem Stande völliger Passivität befinden und gleichzeitig ein wahrhaftes Gebet, eine gottgefällige Beschauung üben könne, so müßte gegen solche Anschauungen mit aller Entschiedenheit Einsprache erhoben werden. Denn ohne Betätigung der Geisteskräfte kann nun einmal nach der Natur der Sache und nach der übereinstimmenden kirchlichen Lehre ein Gebet weder begonnen noch fortgesetzt werden. Aber eben wegen dieser Sachlage muß man sich die Frage stellen, inwieweit etwa die Aussprüche der Mystiker über jene Passivität eine richtige Deutung zulassen. Prüfen wir also die angezogenen Texte! Wenn Timotheus aufgefordert wird, „sich frisch zu erheben" („ἀνατάθητι") zur Verbindung und Einigung mit Gott, so ist damit sofort ein Fingerzeig gegeben, daß der Rat, alle Geisteskräfte ruhen zu lassen, kein absoluter sein will. Und wenn „Tauler" von einem „Erkennen ohne Erkennen", einem „Lieben ohne Lieben" spricht, so darf doch neben der negativen Bestimmung der positive Imperativ nicht übersehen werden. Der Autor fährt denn auch fort: „Nicht so meine ich, als ob der Geist ohne Liebe sei, sondern ich will damit sagen: wenn er das Auge der Beschauung auf sich zurückwendet, so erscheint ihm in seinem Erkennen jede Wesenheit, jedes Leben, jede Kraft, jedes Erkennen, jede Liebe allzu klein, um den allerhöchsten Gott zu umfassen." [1] Es soll also dahin verstanden werden, daß jene Beschauung, von welcher hier der Mystiker spricht, einen so erhabenen Grad des Lichtes und der Liebe erklommen hat, daß jede Erkenntnis und jede Liebe niederen Grades wie nichts zu achten ist. Das „Stillschweigen", von welchem im gleichen Zusammenhange beim gleichen Autor die Rede ist, will wohl besagen, daß weder eigentliche Worte, noch einzelne Wortbilder, noch die den Wortbildern entsprechenden geistigen Einzelbilder formiert werden. Die Behauptung endlich, daß keinerlei innere oder äußere Betätigung statthabe, ist dahin zu verstehen,

[1] Die Art und Weise, wie der große spanische Theologe dem deutschen Mystiker gerecht zu werden sucht, macht ihm alle Ehre. In der Tat, wer den ganzen Text des Originals liest, wird im wesentlichen Suarez zustimmen.

daß keine andere Tätigkeit zu konstatieren sei als jene oben erwähnte lichte Liebe, deren Fortdauer ausdrücklich betont wird.[1]

Freilich wird von den Mystikern die Beschauung, welche auf diese Weise sich vollzieht, als „passive" Beschauung bezeichnet, und dies deshalb, weil bei derselben der Beistand des Hl. Geistes die gewöhnliche Gnadenhilfe so weit überragt, daß er in ganz besonderem Sinne als das primäre Prinzip der Akte gelten muß, während die Seele als empfangend gelten kann — in der Weise nämlich, wie ein lebendiges Empfangen sich vollzieht, mit freier und freudiger Mitwirkung. Auf diese freudige, jedoch gegenüber der heiligen göttlichen Anregung kaum erkennbare Mitwirkung weist auch jenes „Erhebe dich!" des Areopagiten hin, welches im gleichen Atemzuge mit der Abwehr „aller Sinnes- und Geistesbetätigung" erklingt: beiseite zu lassen sind alle und nur jene Tätigkeiten, welche irgendwie außerhalb der Beziehung zu Gott bleiben und welche, statt unter der Anregung, Leitung und Kraftwirkung des Hl. Geistes zu stehen, dem natürlichen Menschen eigen sind.[2] Aber überhaupt jeden Akt des Erkennens und Wollens unterlassen, also unterlassen, an Gott zu denken, Übungen der Liebe zu Gott zu erwecken, das wäre nicht Gebet, nicht Dienst Gottes, sondern Müßiggang.[3]

Gewiß kann, wie gesagt worden ist, das innere Beten ebenso gut als ein „Hören auf Gott" gefaßt werden, wie es als ein „Sprechen zu Gott" bezeichnet wird. Aber keiner dieser Ausdrücke darf einseitig genommen werden. Auch das „Sprechen" des Menschen vollzieht sich nicht ohne göttliche Wirksamkeit, und ebenso setzt das „Hören" einen Akt auf seiten des Betenden voraus. Hier verweist Suarez auf den hl. Bernhard. „Des ewigen Wortes Zunge ist seine herablassende Huld, der Seele Zunge ist die Glut der Andacht. Wenn nun das Wort diese seine Zunge bewegt und zur Seele sprechen will, ist nicht anzunehmen, daß die Seele es nicht wahrnehme." „Zur Seele sprechen", so wird noch beigefügt, „Schön bist du, meine Freundin bist du" — dies bedeutet: der Seele eingießen, daß sie zu lieben vermag, und daß sie zur Erkenntnis gelangt, daß sie geliebt werde.[4]

[1] Suarez, a. a. O., cap. 12, n. 17—19.
[2] Ibid. [3] n. 16.
[4] Bernhard, sermo 45 in Cant.; Suarez, l. c., n. 16 und 21.

Suarez versäumt nicht, die inneren Erfahrungen zu beleuchten, 167
welche für eine rein passive Beschaulichkeit zu sprechen scheinen. Wenn nämlich die Seele nach frommem Gebete zu anderen Dingen sich gewandt hat, kann es geschehen, daß in ihr eine gewisse Stimmung der Andacht sich forterhält, ohne daß sie irgendeiner Fortdauer eines Gebetsaktes sich bewußt ist. In diesem Falle ist entweder anzunehmen, daß man durch die aktuelle Gebetsübung eine günstige Disposition erlangt hat, kraft deren man bei einem sehr geringen Grad von Aufmerksamkeit die Akte ganz leicht und schnell wieder hervorrufen kann, oder daß die Akte überhaupt nicht völlig unterbrochen, sondern nur in geringer Intensität fortdauerten.[1] So kann es auch speziell beim Bittgebete geschehen, daß die Seele, nachdem sie Gott ihre Bitten vorgetragen hat, bis zu einem gewissen Grade gleichsam ruhend sich verhält. Es bleibe dahingestellt, ob dies entsprechend und empfehlenswert sei. Wenn es aber geschieht, wie es ohne Zweifel geschehen kann, so besteht dieses Ruhen keineswegs in einer völligen Untätigkeit, sondern in irgendeiner mehr oder minder intensiven, mehr oder minder einfachen, mehr oder minder reflexen Erinnerung, Erwägung, Empfindung, welche die göttliche Majestät, Macht, Huld oder die eigene Bedürftigkeit und Unwürdigkeit zum Gegenstande hat.[2]

Ich unterlasse zunächst jede weitere Bemerkung und gehe 168
sofort zum zweiten Fragepunkte über, um auch hier dem gelehrten und gebetserfahrenen Theologen mich anzuschließen.[3]

Wiederholt schon ist in diesem Buche auf die Stellung des Gemütes und des Willens im inneren Leben hingewiesen worden und ebenso auf die Gefahr, welche der Andacht droht, wenn bei der Gebetsübung dem ratiozinierenden Verstande zuviel eingeräumt und wenn das Erkennen nicht zur Liebe hinbezogen wird. Wir haben aber auch das andere Extrem bereits beachtet, welches der Erkenntnis zu wenig gibt. Man muß es geradezu als eine Verirrung bezeichnen, wenn die Meinung ausgesprochen wird, als ob die Betätigung der vom Glauben erleuchteten Erkenntniskraft ein Hindernis bilde für die vollkommene Betätigung der Liebe, und als ob es einen besonders hohen Grad der Beschauung gebe, in welchem man sich unmittelbar in Liebe mit Gott vereinige, ohne

[1] Suarez, ibid., n. 14. [2] Ibid., n. 23.
[3] l. c. l. II, cap. 13.

daß in irgendeiner Weise die Betätigung des Intellektes erfordert werde. Von Neueren abgesehen, sind in diesem Sinne Stellen aus Gersons[1] und aus Bonaventuras[2] Werken angeführt worden, während zur Widerlegung auf Augustinus, Gregor d. Gr., Anselm, Thomas von Aquin, Dionysius den Kartäuser[3] verwiesen wurde.[4]

Die Hypothese von der völligen Suspendierung des Intellekts bei gleichzeitiger affektiver Aktivität wäre kaum von den christlichen Mystikern so oft und so nachdrücklich wiederholt worden, wenn nicht gerade hier die vermeintliche Autorität des Dionysius Areopagita mit ins Gewicht gefallen wäre. Denn bei ihm ist die Rede von der Dunkelheit der Erkenntnis, ja von ihrer Verneinung und von der Unwissenheit als der Begleiterscheinung der vollkommenen Kontemplation. Nichts verhindert uns, die Terminologie der Areopagitika preiszugeben, wenn sie sich als unhaltbar erweist. Indessen ist diese Frage hier von untergeordneter Bedeutung. Die zur milden Deutung versuchten Erklärungen kommen hier nach ihrem sachlichen Werte in Betracht: sie unterscheiden, in welchem Sinne eine Einschränkung oder Suspendierung des Erkennens bei der Beschauung behauptet werden könne und in welchem Sinne dies untunlich sei.

Jede Erkenntnis der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muß sich bewußt bleiben, daß erstens unsere Begriffe von Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit wie von allen übrigen göttlichen Eigenschaften nicht zum unendlich Heiligen, unendlich Gerechten, unendlich Barmherzigen, unendlich Vollkommenen selbst hinaufreichen, sondern stets nur analoge Begriffe bleiben, und daß zweitens, was wir begrifflich trennen, ungetrennt in Gott als in der höchsten Einheit ist. Nach diesen allgemein gültigen theologischen Sätzen sind die Aussagen der mystischen Theologie zu verstehen,[5] welche das mystische Erkennen als Nicht-

[1] Tract. de theol. myst. pract., ind. 11; damit vgl. aber tract. 5 in Magnificat; Alphab. 84, lit. N. O. P; vgl. Alvarez, t. 3 de vita spirit., l. 4. p. 3, c. 8.

[2] Itin. 7 und Tract. de theol. myst.; cf. Thomas von Argentina in 1, dist. 1, quaest. 1, art. 4.

[3] Opusc. de contempl., und de vita solit., c. 37.

[4] Vgl. auch Nieremberg-Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, I. Buch, 8. Kap. (7. Aufl., durch A. Weiß, 1903, S. 63—73).

[5] Vgl. unten, n. 185.

erkennen bezeichnen und die Negationen als Höhepunkt der Affirmationen erscheinen lassen. Die Verneinung der Erkenntnis hat ein Recht, insoweit sie Bejahung der Mängel des Erkennens sein will, gleichwie auch die Verneinung der göttlichen Vollkommenheiten ihren einzigen Sinn dadurch erhält, daß zur Verneinung die Bejahung der „Übervollkommenheit" hinzutritt. Wird also das mystische Erkennen in Vergleich gebracht zur gewöhnlichen Erkenntnisweise und ersteres nach dem Sinne der Mystiker als außerordentliche gnadenvolle Erhöhung des Erkennens genommen, so kann nach der größeren Freiheit, deren die mystische Sprache sich zu bedienen pflegt, von einem „Nichterkennen" gesprochen werden, wobei eben nur die gewöhnliche, als unvollkommen gedachte Art des Erkennens negiert wird. So wird es auch der Verfasser der Areopagitika verstanden haben, da er eine ganz intensive Hingabe an die Gegenstände der mystischen Beschauung verlangt,[1] was mit der Negation eines jeden Erkenntnisaktes unvereinbar ist.

Neben der Autorität des „Areopagiten" mußten noch eine Reihe von vermeintlichen Tatsachen übernatürlich-psychologischer Ordnung den Stützpunkt abgeben für die Anschauung, daß wenigstens inbezug auf die intellektuelle Kraft eine völlige Passivität in der vollkommenen Kontemplation sich finde. Man darf doch, sagte man, der göttlichen Güte keine Schranken setzen, wenn es ihr gefällt, eine Seele auf diese vollkommene Stufe des mystischen Lebens zu erheben. Obschon mir das früher Gesagte auszureichen scheint, um diese Einrede abzuwehren, will ich dennoch auch hier die Antwort folgen lassen, welche Suarez gibt.

Man muß vor allem fragen, auf welchem Wege die Existenz einer solchen, der intellektuellen Tätigkeit vollständig entbehrenden Kontemplation sich erweisen läßt. Welche Feinheit der Selbstbeobachtung würde wohl dazu ausreichen, um experimentell festzustellen, daß eine Übung der Liebe zu Gott stattfinde, ohne daß dabei irgendein Erkenntnisakt mitwirkt, der für jenen Liebesakt das Motiv bietet? Wenn je eine solche experimentelle Feststellung möglich sein soll, dann kann sie doch kaum den Höhepunkt des

[1] Vgl. „*τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ*" Myst. theol. I, 12; dazu cf. die Annotationen des Corderius, Migne, P. g., 3, 1003 ss. Suarez, l. c., n. 25—32, verweist auf Augustin, Civ. Dei VIII, 11 und De trin. l. V, c. 10, sowie auf Basilius, Boethius, Johannes von Damaskus u. a.

supponierten Gebetsstandes als Gegenstand haben. Denn abgesehen davon, daß jene Feststellung nur durch Reflexion möglich wäre, jede derartige Reflexion aber die vollkommene Hingabe der Seele an Gott (beziehungsweise an den Akt der Liebe) beeinträchtigen müßte, — also ganz hiervon abgesehen wäre durch das scheinbare Gelingen dieses Selbstbeobachtungsversuches erst recht die zu beweisende These umgestoßen. Denn sobald ein solcher Akt der Reflexion mit der Übung der Liebe in diesem Kontemplationsstande vereinbar ist, kann man nicht absehen, warum jeder andere Erkenntnisakt sollte unvereinbar sein.[1]

169 Während nun aber durch den Versuch, Reflexionen über die innere Erfahrung der Liebe zu Gott anzustellen, die Akte dieser Liebe selbst gefährdet werden, sind im Gegenteile die Erkenntnisakte, durch welche in irgendeiner Weise Gott als das höchste und vollkommenste Gut und deshalb als unendlich liebenswert dem Willen vorgestellt wird, nicht nur keine Hemmung, sondern vielmehr das vollauf entsprechende Mittel für die immer vollkommenere Entfaltung der Liebe zu Gott. Denn niemals kann eine Ursache als Hemmnis betrachtet werden gegenüber der Wirkung, für welche jene Ursache innerlich angelegt ist. Nun aber ist unleugbar die natürliche Beziehung zwischen einem Willensakt und dem betreffenden Erkenntnisakt diese, daß letzterer zu ersterem insofern ursächlich sich verhält, als durch das Erkennen der Gegenstand und der Beweggrund des Wollens dem Willen präsent wird. Und je eindringlicher, klarer, lebendiger das Erkennen ist, um so intensiver kann der Wille sich betätigen. Es ist darum ein innerer Widerspruch, in einer die Erkenntnisakte ausschließenden Betätigung der Liebe die höhere Vollkommenheit der „Beschauung" suchen zu wollen.

Etwas ganz anderes ist es, von einer gewissen Vereinfachung der Akte zu sprechen, die im Erkenntnis- und Begehrungsvermögen zugleich sich geltend macht. Wenn nämlich der Wille, statt etwa seine Akte auf Gott als den Heiligsten, als den Allgütigsten, als den Allweisen zu richten, ihn mit innigster, einigster Liebe einfach als den unendlich Liebenswerten umfängt, so geschieht es eben, indem die Erkenntnis auch ihrerseits mit der denkbar innigsten

[1] Suarez, l. c., n. 26; vgl. oben, S. 236.

Einheit, Reinheit, Erhabenheit ihrer Akte Gott als den unendlich Vollkommenen zumal zu umfassen sucht, der ohne Trennung und ohne Vielheit alle Vollkommenheiten in sich schließt.[1] Und auch inbezug auf die Akte selber, welche vom Erkenntnis- und Willensvermögen vollzogen werden, gibt es, als Resultat längerer Übung oder als Geschenk göttlicher Gnade, zumeist aber durch das Zusammenwirken beider Faktoren, eine Betätigungsweise, welche etwa im früchtereichen Baume ein Gleichbild finden kann. Das erste Wachsen des Baumes zeigt sich dem Auge viel offenkundiger als die innere Bewegung, kraft welcher der zum Vollmaße gelangte Baum den Lebenssaft durch alle Adern hindurch von der Wurzel bis zum Wipfel leitet. Und Ähnliches zeigt sich bei der Entwicklung der Frucht. Und doch ist das Fruchtbringen und das Reifen der Frucht echtes Lebenswirken. Je vermittelter und vielfältiger und äußerlicher das Wirken und Einwirken ist, um so leichter tritt es in den Kreis der Beobachtung, und umgekehrt kann das, was weniger zugänglich ist, als wichtiger, innerlicher, wesentlicher, vollkommener sich erweisen. Jedenfalls treten die ersten Fortschritte einer sich Gott zukehrenden Persönlichkeit mehr ins Auge als die fortdauernde oder abschließende Klein- und Feinarbeit der Selbst- und Fremd-Seelenpflege. Und, worauf es hier ankommt, je höher die Seele sich aufgeschwungen hat in liebevoller Betrachtung, um so leichter entschwinden dem reflektierenden Geistesauge die einzelnen Schwingungen der geistigen Flugkräfte, um so mehr bieten die Seelentätigkeiten das Bild von Seelenzuständlichkeiten, das Gepräge von Reife und Ruhe.

Vielleicht wundert sich der Leser, daß eine ihm selbstverständ- 170
liche Sache — die Fortdauer der Aktivität im mystischen Leben[2] — so umständlich erörtert wird. Indessen beruht hierin sicher eine der entscheidendsten Fragen der Mystik. Mit einer einseitigen Betonung der Rezeptivität wird trotz aller theoretischen Proteste die Versuchung zum Quietismus in die Nähe gerückt. Überdies werden damit, wiederum allen Kautelen zum Trotze, die Selbsttäuschungen durch scheinmystische Erfahrungen nur allzuleicht gefördert. Dabei kommt besonders die Häufigkeit in Betracht, mit der in der älteren

[1] Ibid. n. 14, n. 17 und n. 21. Übrigens mag auch oben, n. 138, nochmals verglichen werden, sowie unten, n. 175.

[2] Vgl. dazu auch unten, n. 191.

und neueren mystischen Literatur Termini, wie „passive" Kontemplation, zur Verwendung kommen.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen lasse ich die XXI. These der Konferenz von Issy (1695) folgen:

„Oratio simplicis praesentiae Dei, sive quietis, aliaeque extraordinariae, etiam ‚passivae', a S. Francisco Salesio, aliisque Spiritualibus in Ecclesia receptis approbatae, sine gravi temeritate abiici ac pro suspectis haberi non possunt;" „neque omnino prohibent", so fährt aber die These unmittelbar fort, „quominus anima semper praeparata maneat ad producendos opportuno tempore memoratos actus (cf. i., n. 193 f.), — quos quidem redigere ad actus implicitos sive eminentes in gratiam perfectarum animarum, eo obtentu, quod eos amor Dei certo quodam modo contineat, nihil aliud est, quam eorundem actuum eliciendorum obligationem eludere eorumque destinctionem a Deo revelatam tollere."

Obschon also mit diesen Terminis ein richtiger Sinn verbunden werden kann, beziehungsweise verbunden wird, ist doch eine einseitige Vorliebe für dieselben keineswegs einwandfrei. Ich hielt es deshalb für unumgänglich notwendig, diese Frage eingehender zu prüfen, und ich möchte noch auf einige weitere Momente hinweisen, welche dartun, daß die vorgebliche Identität von mystischem Leben und passivem Seelenstande endgültig abzuweisen ist.

Der hl. Thomas von Aquin gibt über die Stelle Röm. 8, 14 „Quicunque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei" folgende Auslegung (in der lectio 3): „Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus S. inclinatur ad aliquid agendum"; er zitiert hierfür Is. 59, 19 und Luk. 4, 1 und bemerkt zum Schlusse: „Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur." Die Konsequenz dieser These erstreckt sich natürlich auf die Kontemplation selbst.

Johannes a Iesu Maria führt das von Kassian, coll. IX, 31, berichtete Wort des hl. Antonius an: „Es ist kein vollkommenes Gebet, solange der Mönch noch ein Bewußtsein von sich oder von dem Gegenstande seines Bittens hat" und meint, damit wolle lediglich gesagt sein, daß die Akte in einer sehr ruhigen, süßen Weise fortdauerten, was man ungefähr im gleichen Sinne als „Aufhören" bezeichnen könne, wie wenn man gegenüber dem lauten Sprechen das ganz leise Sprechen als Übung des Stillschweigens bezeichne; „praesens quippe tum Deus et animae amantissime blandiens tam coelesti suavitate eam ad intelligendum et amandum permovet, ut ipsa non agere, sed suavis-

sime duci et quasi erumpentes ultro a potentiis actus non tam producere quam pati videatur". Theol. myst., c. 6.

Schram, der auf diese Stellen hinweist, vertritt die zwei Thesen, daß 1. eine „passive" Kontemplation wirklich vorkomme, welche indessen die menschlichen Akte nicht aufhebe, und daß 2. die in dieser „passiven" Kontemplation stattfindenden Akte der Liebe nicht ohne vorausgehenden Erkenntnisakt zu denken seien. Siehe Theol. myst. § 324 und 325.

Man darf aber die Frage stellen, ob unter dieser Voraussetzung die Vorliebe für das Epitheton der „Passivität" sich empfiehlt! Manche Begründungen, welche man für diese Terminologie zu geben versucht, sprechen eher gegen dieselbe. Es dient sowohl dem gegenwärtigen Fragepunkte als auch künftigen Untersuchungen, wenn ich hier eine längere Stelle aus Scaramelli mitteile, die zunächst auf ein spezielles Phänomen, die sogenannten „successiven Ansprachen" (nach Johannes a Cruce, Aufstieg zum Karmel II, 28) sich bezieht, aber vom Autor ausdrücklich als allgemein bedeutsam hervorgehoben wird.

Scaramelli sagt l. c. II, S. 129 f.: „Die successiven Worte sind einige Begriffe, welche die vom Geiste Gottes erfaßte Seele mit solcher Lebendigkeit und Schnelligkeit hervorbringt, daß sie meint, sie seien ihr von Gott eingegeben und gesprochen, während sie doch in der Tat dieselben selbst mit ihrem Verstande hervorbringt und sie zu sich selbst spricht. Dies geschieht, wenn die Seele im Gebete recht gesammelt ist. Denn, ganz vertieft in die Betrachtung irgendeiner göttlichen Wahrheit und durch ein lebhaftes Licht erhellt vom Hl. Geiste, vermag sie immer neue und neue Wahrheiten zu durchdringen und sich über dieselben fortwährend neue Begriffe zu bilden, und zwar mit einer solchen Schnelligkeit und Klarheit, daß sie gar nicht bemerkt, wie sie selbst die Urheberin derselben ist, sondern meint, eine göttliche Zusprache darin zu vernehmen."

Scaramelli macht den Versuch, diese successiven Ansprachen von anderen (formellen, substantialen) Ansprachen zu unterscheiden. Ich verweise auf seine Darstellung und füge für unseren Zweck nur noch folgende Bemerkung des Autors bei: „Dem Leser darf das Letztgesagte keineswegs staunenswert vorkommen, da sich etwas Ähnliches bei allen Graden der mystischen umgestaltenden Einigung zuträgt. Er frage jede beliebige Seele, die von Gott zu einem so innigen Umgange erhoben worden ist, ob sie zur Zeit einer solchen Einigung jene hohe Erkenntnis und jene so tätige Liebe selbst hervorbringe; sie wird ihm unfehlbar mit „Nein" antworten und sagen, alles sei ihr durch Gottes Güte gegeben. Und doch ist es gewiß, daß sie selbst ihre Kräfte betätigt hat. Dies stammt von der großen Leichtigkeit her, womit sie, von einer außerordentlichen Gnade unterstützt, in jene einigenden Akte ausbricht; wenn sie daher tätig ist, bemerkt sie gar nicht, daß sie tätig ist, sondern glaubt sich nur empfangend zu verhalten!" l. c., S. 130.

Ist es notwendig, eigens zu sagen, daß eine rein „passive 171
Beschauung" eine „contradictio in adiecto" bedeuten würde?

Kontemplation ist eben ein Akt, wie geistig und wie übernatürlich erhöht auch immer er gefaßt sein mag. Jede übernatürliche Erhöhung vollzieht sich mit innerster Teleologie. Es wäre aber die Leugnung aller Teleologie, wenn die natürliche Vollkommenheit, welche wir in unserem Erkennen und Wollen besitzen als ein erhabenes Geschenk des Schöpfers, in der übernatürlichen Ordnung auf irgendeiner Stufe, statt erhöht zu werden, einfach unterdrückt oder weggenommen würde. Ist denn anzunehmen, daß Gott auf solche Weise sich selbst in seinen Werken widerspricht? Ist anzunehmen, daß auf dem Hochlande der Mystik nicht mehr das Gesetz vom Saatkorn gelte, welches Frucht bringt, je nach seiner Art — und je nach der Aufnahme, je nach dem Boden, — auch auf dem intellektuell-kontemplativen Gebiete? Die ganze Anlage der Gnadenordnung und der ganze Vollzug der Offenbarung schließt eine solche Annahme endgültig aus. Die Gnade, so ist es kirchliche Lehre, nimmt nicht, sondern erhöht, unterstützt, vollendet unsere freien Akte. Die Gaben des Hl. Geistes, diese herrlichen Ausstattungen unserer Seele, bestehen in übernatürlichen Kraftquellen, geradezu darauf angelegt, unseren Erkenntnis- und Willensakten, die auf das ewige Heil hingeordnet sind, eine besondere Leichtigkeit und Vollkommenheit zu geben.[1] Wie sollte da die Passivität als Idealstand der Beschaulichkeit gelten können? Das Bild, welches wir auf Grund der Heiligen Schrift von der Gebetshöhe der Gottesmänner uns entwerfen können, schließt in keiner Weise die Betätigung ihrer Seelenkräfte aus. Sehen wir ab von der Inspiration als solcher — auch sie weist dem Inspirierten keine rein passive Rolle zu —, aber jeder Einblick in die prophetischen Schauungen beweist, daß es sich bei denselben um eine intellektuelle Bereicherung, um eine geistige Erfassung, um ein affektives Durchdringen handelt, welches die ganze Persönlichkeit im denkbar höchsten Grade in Anspruch nimmt. Alles sodann, was uns die Schrift über das geheimnisvolle messianische Gebetsleben urteilen läßt, führt uns zur gleichen Schlußfolgerung. Weiterhin bestätigt sich dieselbe durch das Studium der reichen Gebetswelt, welche in den

[1] „Sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut . . . motionem Spiritus Sancti prompte sequatur." Thomas v. A., I, II, 68, 1. Vgl. etwa Scheeben, Dogmatik, III, 913 f., sowie P. Reginald Schultes, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XIII (1899), S. 228 f.

Schriften der Heiligen — ich nenne nur die hl. Gertrud und die hl. Mechtild — uns erschlossen ist.

Übrigens galt und gilt der Gebetsdienst der heiligen Kirche bei der heiligen Opferfeier und bei der Feier der Tagzeiten als Idealgebet. Gerade die Heiligen haben sich an ihm zur Höhe ihrer Beschaulichkeit emporgeschwungen. Der Wechsel von didaktischen und lyrischen Teilen, von Klängen des Credo und des Confiteor, des Gloria und des Miserere, von Hymnen und Psalmen und Antiphonen und Kollekten ist nicht Hemmnis, sondern Förderung der Andacht. Wie sollte die aufsteigende Bahn des Gebetes auf einmal in die Negation aller Seelenakte hineinführen? Und sollte es wahr bleiben, daß das mystische Innenleben zum apostolischen Außenwirken für Gottes Reich in hervorragender Weise disponiere, — sollte dies wahr bleiben, falls jenes Innenleben als quietistische Suspension der geistigen Energie gedacht wird?

Zuletzt noch eine zweifache Erwägung! In welchem Stande denkt man sich die Engel und die verklärten Seelen des Jenseits? Sie sind doch ebenso gewiß aufs innigste mit Gott vereint, als sie aufs vollkommenste den Intellekt und den Willen betätigen. Dann aber bleibt es ausgeschlossen,[1] daß der diesseitige Aufstieg zu den mystischen Höhen, in welchen sich einigermaßen die jenseitige Glorie der Gottschauung vorausstrahlt, eine völlige geistige Passivität bedeute. Es gilt hier abermals, daß Gott sich nicht widerspricht in seinen Werken. Und Gott widerspricht in Ewigkeit nicht seinem eigenen Wesen. In Gott aber ist ewig vollkommenes Wirken bei ewig vollkommener Ruhe und Einfachheit, und zwar ein Wirken in ewig vollkommener Liebe geeint mit ewig vollkommener Weisheit.[2] Darum wird die Vollendung der Gottvereinigung in der Beschauung weder Erkenntnis ohne Liebe, noch Liebe ohne Erkenntnis sein, sondern beides vereint.

[1] Weitere Seiten der Beziehungen zwischen mystischer Kontemplation und der seligen Visio des Himmels wurden von Poulain, Saudreau, Chollet erörtert in der Revue des sciences eccles., S. 9, t. 10, p. 67 ss., 299 ss., 428 ss. Vgl. auch oben, S. 136.

[2] Vgl. Tauler, Predigten, Hamberger, I, S. 195; vgl. unten, n. 191, am Schlusse, sowie den ganzen § 29.

§ 27. Vollendungsstand des beschaulichen Lebens; Beschauung und Beschaulichkeit.

172 Wollte man von einem Höhepunkte der Beschauung in einem anderen als im relativen Sinne sprechen, so würde dies Tod und Grab für das mystische Leben bedeuten. Denn was anderes könnte aus dem Wahne eines absoluten Vollendetseins sich ergeben als berauschende oder lähmende Selbstzufriedenheit auf seiten der Kontemplativen selbst, vielleicht auch schwärmerische Verehrung auf seiten der Umgebung oder selbst auf seiten des Seelenberaters. Jedenfalls werden solche Seelen, wie die Erfahrung der Vorzeit konstatiert hat, „zufrieden mit dem empfangenen Trost der Gnade, mehr im Hochmute als in der Demut voranschreiten und so alsbald, infolge ihrer Nachlässigkeit und Selbstüberschätzung, der empfangenen Gnadengaben verlustig werden".[1] Anders „die wahrhaft Gott und Christus liebende Seele"! „Mag sie auch tausend Werke der Gerechtigkeit geübt haben, so ist sie doch in ihrem eigenen Auge so gering, als hätte sie noch nichts getan!" „Ist sie auch verschiedener Geistesgaben und selbst himmlischer Offenbarungen gewürdigt worden, so glaubt sie doch nichts erreicht zu haben — so unermeßlich und unersättlich ist ihre Liebe zum Herrn. Tag um Tag hat sie ein Hungern und Dürsten, ein unersättliches Hungern in Glaube und Liebe, in anhaltendem Gebete, ein Hungern nach den Geheimnissen der Gnade, nach dem vollkommenen Stande der Tugendhaftigkeit. Die Liebe des Hl. Geistes hat die Seele verwundet, das feurige Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam hat sie in Besitz genommen!" Sie ist gleichförmig geworden mit dem Tode des Erlösers, mit Zuversicht glaubt sie an die vollkommene Erlösung von Sünde und Leidenschaft, erwartet sie, gereinigt und geheiligt, des himmlischen Königs Wohnstätte zu werden, vollkommen im Jenseits, anfangsweise hienieden, — nach vielem Mühen und Streiten, Erproben und Bewähren, Wachsen und Fortschreiten![2] Es gibt also auch auf den Hochgipfeln des geistlichen Lebens nicht lauter Sonnentage, sondern neben ihnen nebeldunkle Zeitfristen, und auch im Paradies hoher Beschaulichkeit

[1] Makarius d. Gr., 10. Homilie, n. 3.

[2] Ibid., n. 4 und 5 cf. 1; vgl. Augustinus, Conf. X, 40.

ist nicht ewiger Frühling, sondern ein Wechsel von seligen Weihestunden mit stürmischen, frostigen Sorgen- und Kampfestagen.

Wir werden auf diese Relativität der mystischen Vollendungsstufe, die hier nur nach einer Seite hin angedeutet ist, im nächsten Kapitel näher eingehen. Hier genügt der einfache Hinweis, daß diese Relativität mit dem ganzen Charakter unseres Diesseitsstandes — die Schule stellt ihn als status viae dem status termini gegenüber — notwendigerweise gegeben ist: wie hoch immer die Vollkommenheit, sei es im sittlichen Leben, sei es speziell im Gebetsleben gedacht wird, es kann kein Höhepunkt fixiert werden, über welchen hinaus nicht eine weitere Vervollkommnung auf unserer Seite, ein reicheres Eingießen der Gaben von seiten Gottes zu denken wäre. Der Diesseitsstand ist eben und bleibt, wie defektibel nach einer Beziehung, so perfektibel nach einer anderen Beziehung.[1]

Dennoch ist es nicht unbegründet, wenn die Mystiker über- 173
einstimmend von einer Höhenstufe der Beschauung sprechen und dieselbe mit hohen Tönen preisen. Was der hochbegnadigte Apostel von der Seele gesagt hat, die dem Herrn anhängt und „ein Geist mit ihm wird",[2] was er von sich selbst bezeugt hat, daß „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Höhe noch Tiefe noch irgend etwas sonst wird trennen können von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus unserem Herrn",[3] und was er wiederum hochgemut ausgerufen: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir!":[4] diese Klänge hallen kraftvoll durch alle Zeiten der Kirche wider, am machtvollsten aber erklingen sie an den Feiertagen der Mystik zusammen mit dem Widerhall des messianischen Abendgebetes: „Heiliger Vater, ich begehre, daß sie eins seien mit uns, gleichwie du und ich eins sind."[5]

Obwohl wir nicht zum Sternenhimmel, zur Sonnennähe uns erheben, trachten wir dennoch, so meinen die Mystiker, zum Hügel, zum Berge, zum Gipfel. Das Morgengrauen wird zum lichten Morgen, und dem Morgenstrahle folgt die Mittagssonne. Der Funke wird zum Feuer, das

[1] Vgl. dazu Inge, Christian Mysticism, p. 191.
[2] Kor. 6, 17. [3] Röm. 8, 28 f.
[4] Gal. 2, 20. [5] Joh. 17, 11 und 21.

Feuer zur lodernden Glut. Erst der Keim, dann die Blüte, dann die Frucht! Nicht bloß im Jenseits gibt es „der Wohnungen viele und verschiedene“,[1] sondern auch im Diesseits haben die einen ihre heiligen Zelte ferner, die anderen näher, einige ganz nahe beim „Heiligen der Heiligen“ aufgeschlagen.

Die zum Reifestande gelangt sind, die den Gipfel erreicht, die in der Mittagssonne und im Himmelsodem leben und sich laben, das sind die Innerlichen unter den inneren Seelen, es sind die Schauenden unter den Erleuchteten, die Glühenden unter den Liebenden, die Heldenmütigen unter den Heiligen, die Auserwählten unter den Begnadigten.

Zuerst mußten auch sie ringen zwischen Zerstreuung und Sammlung, dann wurde die Zerstreuung seltener, und die Sammlung wurde dauernder, wurde zum Gesetz ihres Lebens.

Was die zum Einen gerichteten Sinne, das nach dem Einen gesammelte Gedächtnis williger dargeboten hatten an Anregungen und Hilfen, das hatte williger die Erkenntniskraft entgegengenommen, um alsbald, wie solcher Dienste fast nimmer bedürftig, immer schneller und lichter und freudiger und sicherer und einheitlicher Gott in allem und alles in Gott zu schauen, das weite Reich der göttlichen Wahrheit wie vom Mittelpunkte wonnevoll überblickend.

Und so hoch stieg die Innigkeit der Empfindung, daß dort, wo bisweilen die innere Glut in feurigen Worten aus dem Herzen brach, die Sprache für alle, die solchem Erfahren fremd und feind gegenüberstehen, wenig leidlich und noch weniger faßlich schien.

Erkennen aber und Wollen, Schauen und Empfinden erhoben sich zu einer so wunderbaren Harmonie, wie sie von dem natürlich-teleologischen Verhältnis dieser beiden Seelenkräfte nimmermehr erreicht wird. Mehr und mehr ließ sich die Seele vom Schauen zum Lieben entzünden und vom Lieben zum Schauen drängen und tragen.

Die Liebe bewährte ihre Vollendung in der innigen Korrespondenz, in welcher die Höhe des Gebetes mit der Heiligkeit des Lebens stand, in dem freudigen, demütigen Sichselbstvergessen,

[1] Joh. 14, 2.

in der bis zum Heroismus steigenden Opferbereitheit für Gottes Dienst und für die Leibes- und Seelenwohlfahrt der Brüder.

Hier erhielt der Protest, welchen das wahre mystische Leben gegenüber jeder Halbheit, jeder Selbstsucht, jeder Weltanbetung bedeutet, seinen vollsten, nachdrücklichsten Ernst; hier wurde die Bejahung der eigenen Persönlichkeit und ihrer Verpflichtung für das Ideal — und, davon untrennbar, die Anerkennung Gottes als der ersten Ursache, des steten Haltes, des letzten Zieles, des einzigen wahren Glückes unserer Seele mit unbeugsamer Energie und doch zugleich mit friedlicher Weihe vollzogen.

Dessen bedarf es ja als einer unentbehrlichen Voraussetzung für die Erfüllung der außerordentlichen Aufgaben, welche Gott nicht selten den Seelen auf dieser Stufe zu stellen pflegt, wie es z. B. bei den Propheten des Alten Bundes der Fall war.

Endlich pflegen die außerordentlichen Gaben mannigfaltigster Art, die man mit dem Namen der Charismen zusammenschließt, zwar nicht kraft notwendiger Verbindung, wohl aber gemäß regelmäßiger Ordnung mit dem Höhenstande des beschaulichen Gebetes in Beziehung zu stehen, so daß sie außerhalb desselben nur ausnahmsweise mitgeteilt, innerhalb desselben, wenngleich von der Verfügung göttlicher Weisheit abhängend, selten gänzlich vorenthalten werden.

Das Wort, in welchem man all diese einzelnen Momente 174
zusammenfaßt, um den Höhenstand von der Vorstufe und dem Entwicklungsstadium zu unterscheiden, heißt — der Laut ist allen bekannt — Unio mystica, Stand der geheimnisvollen Gottvereinigung, wobei letzteres Wort mit einer gewissen Prägnanz gebraucht wird.

Diese Prägnanz kann nun sicher nicht darin liegen, daß auf dieser Stufe die Passivität und Rezeptivität der Seele bis zum Ausschlusse aller Aktivität gesteigert ist. Wir haben oben diesen Irrtum widerlegt und fügen nur noch ein einziges Wort hier bei, das übrigens, von allen früher entwickelten Argumenten abgesehen, allein für sich ausreichend ist, die Frage zu entscheiden. Es ist nämlich völlig undenkbar, daß die mystische „Einigung" im Widerspruche mit dem Hauptgebote stände, welches der Inbegriff aller religiösen und ethischen Blüte und Reife ist. Dies Gebot aber ist

dahin näher bestimmt, daß wir „Gott unseren Herrn lieben sollen aus unserem ganzen Herzen, aus allem unserem Gemüte, und aus allen unseren Kräften, den Nächsten aber wie uns selbst". Ein Gebet, das nicht dieser Norm entspricht, kann in Ewigkeit nicht als Höhepunkt des Gebetes gelten, sondern nur als Tiefpunkt und Grabstätte.

Die Gottvereinigung kann weder besagen, daß der Mensch aufhört, als Mensch zu handeln, noch daß Gott aufhört, Gott zu sein. Von diesem Axiom aus wollen, wie wir an anderer Stelle werden beachten müssen, die kühnen Aussagen der Mystiker vom „Zunichtewerden des Menschen", vom „mystischen Tode", von der „Gottüberformung" und „Vergöttlichung" verstanden sein. Denn, wie ein mittelalterlicher Mystiker, der nach Meister Eckhart diese mystische Höhe rühmt, selber beifügt,[1] „muß man das Wort, das da spricht, der Mensch werde ein Geist mit Gott, nach der Einigung der Minne verstehen, so daß der Mensch nach der Wahrheit umgebildet werde, die Gott ist, — im Gedanken und im Willen, und nicht, daß er in der Natur das werde, was da Gott ist. Alle die Worte, die da gesprochen werden von der Einigkeit Gottes mit der Seele, soll man in dieser Weise verstehen. Denn sowenig ein Stein ein Mensch werden kann und dennoch ein Stein bleiben, so wenig kann ein geschaffener Geist Gott werden in Einigkeit der Natur. Das ist nützliche Lehre dem ungelehrten Menschen." Und, wenn je ein Mißverständnis zu befürchten wäre, müßte man nochmals anheben und sagen, daß, wenn „der Stein nicht Mensch wird", auch umgekehrt „der Mensch nicht zum Steine wird", d. h. nicht seine aktiven Kräfte verlieren kann, es sei denn, daß er seines Wesens und Lebens bar wird. Aber das mystische Leben will ja Erhöhung, nicht Zerstörung des persönlichen Lebens sein.

Nicht uninteressant ist, welche Fragen die Mystiker bei der Erklärung der Unio mystica zu stellen für notwendig erachten. So fragt z. B. Sandäus, Theol. myst. (ed. Mogunt. 1627, p. 425 ff.): 1. Geschieht die mystische Vergöttlichung dadurch, daß die Seele des kontemplativen Menschen ihr natürliches Sein, ihre Substanz verliert? 2. Kann es geschehen, daß die Seele in Gott verwandelt wird? 3. Kann man behaupten, daß die Seele bei der Unio mystica das göttliche Sein empfängt? usw. Gelegentlich, beim Exercitium VIII, kann Sandäus nicht umhin, sich selber zu entschuldigen, daß er von dem Terminus „transformatio

[1] Nach einem Manuskripte, bei Greith, a. a. O., S. 184.

mystica" grobe, falsche Auffassungen erst noch ausschließen müsse. Ob aber dann die Termini gut gewählt sind? So muß man hier wiederum fragen.

Im Jahre 1687 wurde unter anderen Sätzen auch folgende Thesis des Molinos (Prop. 5) zensuriert: „Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo." Denzinger, n. 1092. Vgl. dazu unten, n. 198.

Von solchen Verirrungen muß freilich das beschauliche Leben sich freihalten, und wenn man will, findet man der Stellen genug, in welchen die kirchlichen Mystiker bekunden, wie wenig sie mit ihren kühnen Ausdrücken quietistisch-pantheistische Vorstellungen verbunden haben.

Die hl. Mechtild von Hackeborn war an einem Sonntage verhindert, die heilige Kommunion zu empfangen, was sie nicht wenig betrübte. Da nun der Herr, auf ihre Klage hin, sie einlud, geistig zu kommen „durch die Einigung", begann sie nachzusinnen, was das wohl wäre. Der Herr aber sagte: „Wer nur immer all seinem Eigenwillen entsagt und in allem, was ihm lieb oder leid ist, meinen Willen dem seinigen vorzieht, der ‚kommt im Geiste zum Geiste durch die Einigung', und in ihm wird sich erfüllen, was geschrieben steht: Wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm." Liber spec. grat. IV, 13.

Der hl. Bonaventura nennt sieben Grade der Via unitiva, deren Einzelnamen für unsere gegenwärtige Frage bezeichnend sind: vigilantia, confidentia, concupiscentia, excedentia, complacentia, laetitia, adhaerentia. Die Seele gibt diesem Höhenverhältnisse ihrer Beschaulichkeit siebenfachen Ausdruck in den schlichten Worten: Dich suche ich, auf dich vertraue ich, nach dir sehne ich mich, in dir erhebe ich mich, dich ergreife ich, in dir frohlocke ich, dir hange und hafte ich an bis zum Ende. De tripl. via, III, 5.

In sehr nüchterner, verständiger Weise spricht Abt Gerbert von der Via unitiva, Principia theol. myst., sect. II, c. III, § 109 ff. Dort heißt es u. a.: „Ad nos intime cum Deo uniendos aspiramus perfectione charitatis, ut tamen maneant fides et spes, quas pseudomystici destructas volunt." l. c. § 111.

Betrachtet man die Aussagen, welche über die Unio mystica 175
gemacht werden, etwas genauer, so muß man konstatieren, daß, wie „bei den niederen Graden" des beschaulichen Gebetes, so auch hier immer wieder Gewicht darauf gelegt wird, die zweifache „Mannigfaltigkeit" zu überwinden, die von seiten des Intellektes und von seiten des Affektes uns anhaftet.

Dabei wird allerdings nach dem früher Gesagten eine völlige „Überwindung dieser Mannigfaltigkeit" niemals in dem Sinne eintreten, daß die kontemplierende Seele lange Zeit oder gar dauernd in einem und demselben Akte zu verharren vermag.[1] Wer könnte eine Stunde hindurch in einer aufgefundenen Wahrheit „ruhen"? Wird nicht erfahrungsgemäß bald diese, bald jene Seite der Wahrheit den Geist beschäftigen, bald eine Vergleichung, bald eine Folgerung, dann wieder ein neuer Einblick in den Zusammenhang, und wieder die Beachtung eines neuen Umstandes? Ein Gleiches hat statt inbezug auf die Affekte. Wenn jetzt eine Übung der Selbstweihe an Gott, dann eine Danksagung, nachher die Bewunderung der Majestät Gottes und der Größe seiner Werke, alsdann Akte der Freude an Gott und seinen Geschöpfen folgen, so kann die Beschauung längere Zeit und gut sich fortsetzen, während es schwer denkbar ist, daß etwa der nämliche Liebesakt längere Zeit hindurch so andauern könnte, daß man dies als Gebetsübung bezeichnen dürfte. Ohne der individuellen Anlage und Übung und ohne dem Gnadenwirken zu präjudizieren, wird man sagen, daß selbst auf der Einigungsstufe, bei allem Erfreuen und aller Leichtigkeit und aller Innigkeit und Innerlichkeit der kontemplativen Gottversenkung ein Wechsel der Akte statthabe.[2]

Auch hier geht die einseitige Betonung des „Überformtwerdens", des „Einswerdens" auf die Gedankenkreise des Pseudo-Dionysius und des Neuplatonismus zurück. Der Lieblingsterminus „ἑνιαῖος" (Proklus, Dionysius) wird vorzugsweise für das mystisch-ekstatische Kontemplieren gebraucht. Vgl. die Termini ἑνοειδής, ἑνικός u. a. Schon Platos Satz „ὁ μὲν γὰρ διαλεκτικὸς συνοπτικός" Rep. II, 537, C (cf. „συνορᾶν" Phaedr. 265, D) bietet die Unterlage für eine solche Wendung des Einheitsgedankens in der Mystik. Die dialektische Geistesarbeit strebt eben nach einheitlicher Auffassung und Zusammenfassung, nach einem „Zusammenschauen", wie es der Mystiker in seiner intuitiven Erfassung des Einen und Bleibenden pflegen will. Siehe Dionys., De div. nom. III, 2; Prokl., in Parmen. V, 304 und in Crat., p. 32, bei Koch, a. a. O. S. 54 und 150 ff. u. ö.

Sofern das Begehrungsvermögen in Betracht kommt, ist weniger in der Differenz der sich ablösenden Akte als in der Divergenz der sich widerstreitenden Affekte das Hindernis der

[1] Vgl. auch oben, n. 138 und 169.

[2] Suarez, l. c., cap. 10, n. 12 und am Schlusse; vgl. Thomas A., S. Th. II, II, 180, 8 ad 2.

vollendeten Einigung zu suchen. Warum finden wir Gott nicht, der uns doch näher ist als wir selber? Das kommt von jenem Gestrüppe, das des Menschen inneres Auge und rechte Minne und frommes Begehren und Gottes Gnade hindert. „Die leiblichen und vergänglichen Dinge, die heiße ich Gestrüppe." Wie ganz anders, wenn durch die Beseitigung dieser Hindernisse der Mensch „überformt" wird! Die rechte Gotteserkenntnis „bringt Heimlichkeit zu Gott, Heimlichkeit bringt Minne, Minne bringt Treue, Treue bringt Sicherheit, Sicherheit bringt Ruhe, Ruhe bringt Frieden, Friede bringt ganze Freude und neue Begehrung zu unserem Herrn Jesus Christus".[1] In gleichem Sinne erinnert Meister Eckhart an die paulinische Stelle, in welcher das Wettlaufen und Wettkämpfen der Isthmischen Spiele zum Bilde wird für das Laufen und Ringen nach geistigen Zielen. „Der Lauf ist nichts anderes denn ein Abkehren von den Kreaturen und ein Sichvereinen mit der ungeschaffenen Gottheit. Und in diesem Laufen ziehet die Seele Gott so fest in sich, daß sie in sich selbst zunichte wird, gleichwie die Sonne die Morgenröte in sich ziehet, so daß sie zunichte wird. Auch spricht St. Augustin: ‚Die Seele hat einen heimlichen Eingang in die göttliche Natur, so daß ihr alle Dinge zunichte werden'." [2]

Man mag nun diese Höhenstufe noch so begeistert preisen, 176
man mag die Worte und Gleichnisse noch so kühn wählen, man mag noch so sehr das Geheimnisvolle derselben hervorheben und den Schrifttext hier zur Anwendung bringen, daß es „kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen und kein Herz empfunden hat, was Gott denen bereitet, die ihn lieben": [3] wenn man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen will, dann kann man nicht irgendeine unbekannte Größe, wie ein „geistiges Berühren", ein „Vereinigen im Grunde der Seele", ein „besonderes Wahrnehmen der Gegenwart Gottes" und Ähnliches beibringen, sondern man muß sagen, daß, was in der Beschauung gegeben ward, in der „Einigung" (relativ) vollendet wurde, in der Weise, in welcher wir es oben entwickelt haben als besonders lichtvolle

[1] Nach dem schon zitierten Manuskripte, bei Greith, S. 174 f.

[2] Bei Pfeiffer II, S. 399.

[3] 1. Kor. 2, 9 vgl. dazu Barbo, Formula orationis et meditationis, am Schlusse.

Entfaltung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis, als besondere Innigkeit und Treue der Liebe, als besondere Befestigung im Gnadenstande, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben.

Es gibt im Diesseits keine Entfaltung des geistlichen Lebens, welche über die Gotteinigung hinausginge, in die wir eintreten durch eine auf dem Glauben ruhende Erkenntnis, durch die heilige Liebe, durch das Leben der Gnade. Wenn darum die Gnaden des mystischen Lebens nicht zusammenhanglos außerhalb der Gnadenordnung des Reiches Gottes liegen und wenn das Ideal des mystischen Lebens nicht fremdartig dem christlichen Lebensideal gegenübersteht, wie dies früher nachgewiesen wurde, dann wird damit gerade der gegenwärtige Stand unserer Untersuchung beleuchtet. Nur zwei kurze Betrachtungen seien derselben noch beigefügt, scheinbar sehr entlegen voneinander, in Wahrheit ganz innig verbunden.

177 Die Einigung der Seele mit Gott muß sicherlich das zuverlässigste Unterpfand in jenem Gnadengeheimnisse besitzen, welches zum Zwecke der „Einigung" eingesetzt und welches deshalb im christlichen Leben allezeit in seiner zentralen Stellung anerkannt wurde, seitdem aus dem Munde des Gottmenschen die Botschaft kam: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm." [1] Die Eucharistie ist ja das „Kompendium" der Gnade und der Gottinnigkeit. „Durch sie vollendet sich der mystische Kreislauf jenes Lebensstromes, der in der Ewigkeit aus dem Schoße des Vaters hervorgeht und durch den wir für eine Ewigkeit hineingetragen werden in die allerinnigste Seligkeit Gottes." [2] Und schon hier auf Erden ist dies Geheimnis unser Heil, unsere Wonne. Noch immer spricht der Herr: „Meine Wonne ist es, daß ich wohne mit den Menschen." [3] „Über alle Begreiflichkeit und ohne alles Maß ist meine Minne und meine Einigung mit dem Menschen durch das heilige Sakrament. Deinem geistlichen Hunger und der herzlichen Minne gebe ich meinen Leib zur Speise. Wenn du ihn empfängst mit inniger Andacht, so wirst du mehr und mehr entzündet in herzlicher Minne zu mir,

[1] Joh. 6, 57.
[2] E. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums, 1895, S. 132.
[3] Sprichw. 8, 31.

und Leib und Seele werden durchflossen mit Lust und geistlichem Geschmack. Und ich gebe dir mein Leben voll Weisheit, Wahrheit, Lehre, mir nachzufolgen in allen Tugenden und in meines Vaters Lob." [1] „Ich gebe mich dir", so hört die Seele abermals den Meister sprechen, „und nehme dich dir und vereinige dich mit mir; du verlierst dich und wirst verwandelt in mich. Wenn der Tag beginnt, so verliert das Morgenrot sein eigenes Wesen, und aus dem Morgenrot wird ein lichter Tag. Also geschieht der Seele, wenn sie mit göttlichem Lichte des ewigen Wortes in diesem Sakramente durchglüht und durchleuchtet wird. Oder was bringt die Sonne in ihrem allerschönsten Widerglanz der unbewölkten Luft? Was bringt der aufbrechende lichte Morgenstern der finsteren Nacht? Was bringt die schöne Sommerwonne nach der kalten, winterlichen, traurigen Zeit?" „Siehe, die mindeste Gabe, die von mir fließend ist in dem Sakramente, die ist in Ewigkeit widerglänzender als irgendein Sonnenglanz; sie ist leuchtender als der Morgenstern; sie ist in ewiger Schönheit dich wonniglicher zierend, als die sommerliche Wonne das Erdreich je zierte. Oder ist meine lichte Gottheit nicht glänzender als die Sonne, meine edle Seele nicht leuchtender als ein Stern, mein verklärter Leib nicht wonniglicher als die Sommerwonne?" [2]

Um vieler Ursachen willen ist es gut, oft zum Tische des Herrn zu gehen.

„Ich selber habe gesprochen," beginnt der Herr aufs neue, „daß, wer von diesem Brote ißt, das ich geben werde, ewiglich leben wird;" [3] „denn er wird verwandelt werden in ein Leben, das Gott ist, und wo aller Kreaturen Leben zu einer Klarheit gebracht wird, die nimmer ein Ende nimmt; denn die Seelen, welche mich oft würdiglich empfangen, werden mit dem Lichte der Gottheit überklärt."

„Auch gibt es, um zum rechten, wahren Gebete und zur Krone eines geistlichen Lebens zu gelangen, keine bessere, noch nützere Hilfe, als daß der Mensch den heiligen, zarten Fronleichnam oft empfange." Hier werden Minne und Gnade allezeit gemehrt.

[1] Nach Denifle, Geistl. Leben[5], S. 446.

[2] Suso, S. 463 (Denifles Ausgabe); weitere Belege bei Denifle, Geistl. Leben[2], S. 338.

[3] Joh. 6, 52.

So oft man das Sakrament würdig empfängt, gibt der Herr einen neuen Grad der Minne und damit neue Würdigkeit; jede göttliche Gnade macht die Seele zugleich empfänglich für eine neue Gnade, größer als die frühere.[1] Und, was dem gebrechlichen Menschen nimmer entbehrlich ist, hier erhält die Seele Schutz und Stütze gegen innere Schwäche und äußere Gefahr. „Die Natur ist jetzt so schwach und in der Welt zu Fehlern geneigt, daß der Mensch gar wohl etwas großer Hilfe bedarf und einer Stütze, die ihn wieder aufziehe und halte. Diese Hilfe ist dem Menschen am allerbereitesten, am eigentlichsten, am sichersten, am fühlbarsten in diesem Sakramente, da sich Gott hier wesentlich, persönlich, eigentlich und wahrlich gibt." [2]

Und doch ist die Fühlbarkeit nicht der Gnade Zeichen und Maß! Wenn der Jünger klagt: „O weh, Herr, ich gehe oft in solcher Härtigkeit hinzu, daß mir nach meinem Verstehen alles Licht und alle Gnade geradeso fehlt, wie einem Menschen, der blind geboren ist und das Licht nie sah," und wenn er weiter spricht: „Herr, dürfte ich es sprechen, so gönnte ich deiner wahren Gegenwärtigkeit wohl, daß du deiner selbst mehr Urkund gegeben hättest": da gibt der gute Meister diesen Bescheid: „Je geringer die Urkund ist, desto größer ist dein Lohn. Es wirkt der Herr der Natur so verborgen in manchem schönen Baume ein wonnigliches Zunehmen, von dem doch kein Auge noch irgendein Sinn so lange etwas wahrnehmen kann, bis daß es vollbracht ist. Ich bin im Sakramente nicht ein nach außen leuchtendes Licht oder ein nach außen wirkendes Gut, ich bin ein nach innen leuchtendes Licht, ein nach innen wirkendes Gut." „Ich habe euch verkündet: Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben gibt." „Es ist nicht wie das Brot, welches eure Väter in der Wüste gegessen haben und nun doch tot sind; wer von diesem Brote ißt, lebt in Ewigkeit." [3] Ich habe euch gesagt: „Wie mich der Vater gesandt hat und ich um des Vaters willen lebe, so wird auch, wer mich ißt, um meinetwillen leben." [4] Darum sollst du,

[1] Predigt unter Taulers Namen. Hamberger II, S. 177 und 178, sowie S. 101.

[2] Tauler, l. c., II, S. 95 vgl. S. 93 und S. 205.

[3] Joh. 6, 23 und 49 ff.

[4] Joh. 6, 57 f.

ob du in der rechten Art und Weise das Sakrament genießest, daran erkennen, daß du das göttliche Leben in dir habest, d. h. daß dein Herz von all dem, was Gott nicht ist, immer mehr abgezogen werde, und daß das Leben, das er in dir wirkt, auch an deinem äußeren Menschen, an deinem Sinnen, an deinen Sitten, an deinem Wandel, an deinen Worten und Werken erscheine! [1]

Insbesondere hat Tauler im innigsten Zusammenhange mit seinem Aufruf zu den Höhen des mystischen Lebens zum häufigen, frommen Empfang des heiligsten Sakramentes eingeladen. Auf die Frage, wie oft man hinzutreten solle, gibt er einmal den Bescheid: „Ich antworte mit St. Augustino: Alle Tage zu dem (Fron-)Leichnam Gottes zu gehen, das lobe ich nicht, noch tadle ich es. Aber alle Sonntage dazu gehen, das rate ich allen Menschen, die nicht in einem Vorsatze sind, Böses zu tun. Ja, ich rate das sicherlich." „Etliche Meister wollen sprechen: Welcher Mensch ohne Todsünde einmal zu dem Sakramente geht, — daß er mehr Liebe und Gnade empfinge, denn daß er dreimal über Meer zu dem Heiligen Lande wallete und ginge. Darum erschrecket nicht und tut fröhlich meinen Rat, mit guter Hoffnung, denn alle Angst und Furcht und Trägheit soll in euch gemindert und der Geschmack und die Innigkeit in euch gemehrt werden." So in der ersten Fronleichnamspredigt, Hambergers Ausg., II, S. 178. (Allerdings wird der Taulersche Ursprung der Rede bestritten.) Übrigens vgl. ebenda, S. 81.

Freilich, manche „fliehen vor dem heiligen Sakrament und sprechen, sie dürfen es nicht nehmen". Tauler mahnt: „Vielliebe Schwestern, desto lieber sollt ihr dazu gehen, damit die Sünden abfallen!" „Meine lieben Schwestern, es ist nicht not, daß man große empfindliche Andacht habe und große äußerliche Werke getan habe, es ist genug, daß man sonder Todsünde sei, daß man gern gut wäre, in einer demütigen, ehrwürdigen Furcht stehe und sich dessen unwürdig erkenne. Dies ist not und gar nütze." Unmittelbar zuvor hatte der gleiche Mystiker, die obige Frage nochmals aufgreifend, gesagt: „Wisset in der Wahrheit, wo ich einen Menschen recht in des Zöllners Weise fände" — Tauler predigte über Luk. 18, 10 ff. —, „der sich in Wahrheit für sündig hielte, so er gern gut sein wollte, in dieser Demut, und der eine würdige Frucht hätte und gerne leben wollte nach dem liebsten Willen Gottes und von dem Hang an die Kreaturen sich kehrte: ich wollte demselben Menschen mit gutem Gewissen allzeit über den anderen Tag unseres Herrn Fronleichnam getrost geben, und will das aus der Hl. Schrift bewähren. Da wir in die heilige Taufe gestoßen und Gott verbunden wurden, gewannen wir alle Rechte zu dem heiligen Sakramente, und das Recht können uns alle Kreaturen nicht nehmen, wir nähmen es denn uns selber." Ebenda,

[1] Suso, S. 463 (Denifles Ausgabe); vgl. Denifle, Geistl. Leben², S. 338 f.

S. 206. Die Taulersche Begründung gilt natürlich auch (positis ponendis) für die tägliche Kommunion. Vgl. 3. Fronleichnamspredigt, l. c., S. 95, unter Hinweis auf den hl. Augustinus. Dazu siehe die Dekrete vom 12. Februar 1679 (Innozenz XI.) und vom 20. Dezember 1905 (Pius X.).

Übrigens unterläßt der Prediger nicht, auf die „geistliche Kommunion" aufmerksam zu machen: Mag einem Menschen die sakramentale Kommunion nicht zuteil werden, „so ergebe er sich dazu, daß er das Sakrament geistlich empfange oder nehme. Das soll er zum mindesten des Tages einmal tun, er höre Messe oder nicht, er liege siech oder wo er sei!" A. a. O., S. 102.

Solcher Lehre getreu, eilt denn die Seele zum heiligen Mahle, aber nicht ohne den Herrn anzuflehen: „Ach, ewige Weisheit, nun komme so kräftiglich in meine Seele, daß du alle meine Feinde vertreibest, alle meine Gebrechen zerschmelzest, alle meine Sünden vergebest. Erleuchte mein Verständnis mit dem Lichte des wahren Glaubens, entzünde meinen Willen mit deiner süßen Minne, kläre mein Gedächtnis mit deiner fröhlichen Gegenwart und gib allen meinen Kräften Tugend und Vollkommenheit. Umfange mich mit deiner lauteren Wahrheit und laß mich versuchen deine verborgene Heimlichkeit, auf daß mich deine Gnade verschließe und sie in mir allzeit gemehrt und mir nimmer benommen werde bis in das ewige Leben, damit sie mir dort sei ein ewiger Lohn und eine ewige Freude und eine ewige Lust in dir immerdar. Amen!" [1]

In diesem Verhältnisse steht nach den Mystikern die eucharistische Kommunion und die mystische Union, in dieser Weise bestrahlt die Gnade der ersteren das Verständnis der letzteren. Ein freudiges Erleben und Erfahren ist hier und doch ein Geheimnis, ein bleibendes Geheimnis des Glaubens! Ein Vollbesitz des höchsten Gutes und dennoch ein Wachstum in der Anteilnahme! Ein eifriges Sichbereiten und doch ein Vertrauen auf Gottes freie Huld einzig und ganz allein! Ein demütiges Empfangen ist hier und dennoch ein hochgemutes Sichselbstverpflichten! Denn die geheimnisvolle Lebensverbindung mit dem göttlichen Weinstock eingehen, dies bedeutet die Verpflichtung, als gute Rebe edle Frucht zu bringen.[2]

---

[1] Nach Margaretha Ebnerin, bei Denifle, Geistl. Leben², S. 335.

[2] Vgl. oben, n. 77.

Und hierin liegt ein ganz entscheidender Grund für jenen Zug der Unio mystica, auf welchen wir im unmittelbaren Anschluß an die eucharistische Unio noch hinzuweisen haben.

Nicht auf enthusiastische Augenblicke kommt es an, sondern auf 178
die Treue gegen die Gnade, auf das „Bleiben in der Liebe". Wen der Herr auf Tabor ruft, der mag ihm freudig folgen! Doch soll er horchen und zu verstehen suchen, was dort der Meister spricht! Denn als Petrus, Jakobus und Johannes mit dem Meister den Berg bestiegen und des Lichtglanzes gewürdigt waren, da war die Rede „von seinem Ausgange",[1] die Jünger aber, die sich um das Bauen von Hütten ihre Gedanken gemacht hatten, achteten zu wenig der Rede, die ihnen heilsam sein sollte. Ob der Jünger, der den Tabor bestiegen, auch befähigt sei, dem Herrn, im Gehorsam gegen den Willen des Vaters und in opfertreuer Bruderliebe, auf den Kalvaria zu folgen, dies hängt davon ab, ob er willig und mutig aus der Höhe des Andachtstrostes in die Ebene herabkommen will, um mit dem gleichen Heiland, mit dem er dort oben vereint war, gemeinsam die „Städte und Dörfer" zu durchwandern, — ich will sagen, ob er in der Schule des inneren Lebens Licht genug geschöpft hat, um zu wissen, daß jedes gottgefällige Tun und Wirken ein Wandeln sei auf heiligem Boden, ob er Kraft genug gewonnen hat, um in Gottes Nähe sich zu wissen und zu halten, auch dann, wenn er, seine Pflicht erfüllend, auf den Pfaden des Werktagslebens einhergeht.[2] Darin liegt ein unschätzbares und unersetzbares Gegengewicht gegen die Selbsttäuschung und den Selbstdienst beim geistlichen Hochstreben und ein Schutz gegen den Wahn, das Ziel schon erreicht zu haben, da es doch immer noch vor uns steht, wie hoch wir auch gestiegen wären. Hier bietet sich die Bürgschaft für die Konformierung des mystischen Strebens mit der göttlichen Gnadenordnung. Sie kennt ja keinen Stillstand, kennt nicht Schlaf, nicht Enge, sondern Reichtum des Wachstums, Mannigfaltigkeit der Kräfte. Und wie sie die von Gott Getrennten zur Heimkehr lockt und die Heimkehrenden mit Gott vereinigt, so ruft sie die mit Gott Vereinigten zu innigerer und höherer Vereinigung, und zwar — auf allen Wegen und Stegen, in dem ganzen Universum der Lebensaufgaben,

[1] Luk. 9, 31 vgl. V. 45.

[2] Siehe oben, den ganzen § 14.

die bei all ihrer Unterscheidung nicht geschieden sind, sondern geeinigt in der Beziehung zum Reiche Gottes, das da in allen Höhen und Tälern durchwaltet wird vom Strahlenmeere des göttlichen Gnadenwirkens.

Das ist also unser Resultat, daß die betende Beschauung nichts ist ohne die auch im wirkenden Leben gepflegte Beschaulichkeit, und daß, wie die letztere nicht ohne die erstere zu sein pflegt, so die erste ihre Probe hat in der zweiten. Oder, wenn wir den schlichten Ausdruck gebrauchen wollen, in welchem die Vorzeit dieses hohe und gewaltige Prinzip des mystischen Lebens grundgelegt hat, so müssen wir das Wort aussprechen vom Leben und Wandeln „in Gottes Gegenwart".

179 Freilich, auch die idealste Verwirklichung der Harmonie des „Ora" und des „Labora" wird niemals in einer Identiät dieser Betätigungen bestehen können. Dies wäre nicht nur Gefährdung, sondern Preisgabe der gottgewollten Ordnung unseres Diesseitslebens, in welchem gemäß dem Verhältnis seiner nächsten Zwecke zum letzten Ziele auch ein rechtes Verhältnis der entsprechenden Tätigkeiten, nicht aber eine Aufhebung derselben zu erstreben ist. Es wird also immer einen weiteren Kreis von Tätigkeiten geben, die den diesseitigen Lebensaufgaben dienen, und einen engeren Kreis von Betätigungen, die sich unmittelbar auf das letzte Ziel beziehen, zu welchem jene ersteren Tätigkeiten mittelbar, wenngleich notwendig, hingeordnet werden. Darum gibt es auch, unseren spezifischen religiösen Verhältnissen entsprechend, einen spezifischen Kreis religiöser Betätigungen.

Indessen will der Beschauliche — auch außerhalb dieses spezifischen Kreises und über jene mittelbare Beziehung hinaus — die religiöse Weihe des ganzen Lebens und Wirkens in der Weise erstreben, daß er, unbeschadet der inneren und äußeren Hingabe seiner Kräfte an die Diesseitsaufgaben, dennoch bei ihrer Erfüllung mit einer gewissen (abgestuften) Intensität und Beständigkeit die in Intellekt und Wille habituell vollzogene Gottvereinigung zu aktuieren, beziehungsweise zu bewahren sucht.

Das wird nun naturgemäß in ganz verschiedenem Grade möglich sein je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Diesseitsaufgaben. Wie nicht alle Pflanzen gleichmäßig erdverwachsen und

erdbedürftig sind, sondern deren manche trotz der unentbehrlichen Bewurzelung mehr vom Sonnenstrahl sich nähren denn von der Scholle: so gibt es wohl Diesseitsarbeiten, die ihrer Natur nach eine gleichzeitige religiöse Stimmung und eine öftere religiöse Verinnerlichung mehr als andere erleichtern. Man könnte beispielsweise auf die Betätigung der religiösen Kunst hinweisen.

Aus einem ganz anderen Grunde pflegt sich nicht selten die andauernde religiöse Sammlung bei solchen zu finden, deren Berufstätigkeit infolge ihrer Einfachheit oder infolge erworbener Fertigkeit nur in geringem Maße die Aufmerksamkeit erfordert und darum der Pflege religiösen Denkens und religiöser Affekte wenig Hindernisse bereitet.

Eine besonders hohe Stufe hatte hierin der Laienbruder Alphons Rodriguez aus der Gesellschaft Jesu (Zeitgenosse des gleichnamigen aszetischen Klassikers) erreicht. Schon bald nach seinem Eintritte in den Orden wurde er in das Kloster vom Berge Sion zu Palma auf Majorka gesandt, wo er durch Jahrzehnte die Dienste eines Pförtners und andere einfache Geschäfte mit musterhafter Treue besorgte, während er gleichzeitig für Ungezählte zum Berater und Führer auf den inneren Wegen wurde, allen aber als erhabenstes Vorbild in der Kunst der Künste voranleuchtete: in der Kunst nämlich, sich alle Zeit in Vereinigung mit Gott zu halten. Einst gelang es, auf eine überraschende Frage hin dem aufrichtigen Manne die Antwort zu entlocken, daß er im Laufe des Tages ungefähr für die Dauer eines Credo von jener inneren Sammlung abgelenkt werde. Siehe Acta Sanct., tom. 58 (Oct., t. XIII), p. 624.

Die Lehrer des geistlichen Lebens unterlassen indessen nicht die Bemerkung, daß ein Streben nach solcher Sammlung in andauerndem Gedenken Gottes nichts Gewaltsames an sich haben dürfe; aus der Zerstreuung immer wieder sich zurechtfinden, sei Sache unseres Mühens, fortwährende Sammlung sei Gabe besonderer Gnade. Vgl. oben, n. 101 und n. 120, je am Schlusse. Über den Wandel „in der Gegenwart Gottes" siehe z. B. Scaramelli, Geistlicher Führer, deutsche Bearbeitung von B. M. Winkler 4. Aufl. (1905), S. 165 ff.

Gewiß ist die kürzere oder längere Übung im geistlichen Leben von bestimmendem Einflusse. Bevor die Beschaulichkeit die Höhenstufe erreicht, welche der Unio mystica entspricht, wird sie eben lange Zeit hindurch nicht anders betätigt werden als dadurch, daß die Seele auch außerhalb der Gebetsfristen von Zeit zu Zeit sich an Gott erinnert, einen Akt des Glaubens an Gottes Allgegenwart und Allwirksamkeit erweckend, ihr Vertrauen auf Gottes gnadenvolle Nähe belebend, ihre Weihe an Gott erneuernd, oder etwa

auch „die geistliche Kommunion" feiernd. Als vorzügliches Mittel zu solcher Sammlung hat sich auch allezeit jene Sinnigkeit und Innigkeit der Naturbetrachtung bewährt, deren wir anderwärts Erwähnung getan; die Geschöpfe sind ja eine stets bereit stehende Stufenleiter zum Schöpfer. Weiterhin legten die Geisteserfahrenen von jeher großes Gewicht auf die Pflege der im Tages- und Arbeitslauf öfters wiederholten Invokationen oder Lob- und Danksagungen, die entweder frei aus der Seele quellen oder von den heiligen Gottesfreunden entnommen sind. Wir haben als Beispiel eines solchen Stoßgebetes bereits den zweiten Vers des 69. Psalmes kennen gelernt: „Gott, habe acht auf meine Hilfe!" Neben ihm dienen zahlreiche andere, dem Blütengarten der Schrift entnommene Gebete dem gleichen Zwecke. Bald ruft die Seele mit Dank und in liebendem Entzücken: „Was soll ich dem Herrn vergelten für alles, was er an mir getan hat?" [1] oder „Was hab' ich im Himmel, was lieb' ich auf Erden außer dir, meines Herzens Gott und mein Teil in Ewigkeit?",[2] bald spricht sie in heißem Sehnen: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, o Herr, Gott der Heerscharen?",[3] „Wie ein Hirsch nach der frischen Quelle, so dürstet meine Seele nach dir!",[4] und wieder wird sie flehen: „Ein reines Herz erschaff in mir, o Gott!",[5] oder mit ihrem Heiland in Ergebung sprechen: „Nicht mein Wille, o Herr, sondern dein Wille geschehe!" [6] — ein Wort, das, in Stunden und Tagen des Leidens aus des Herzens Tiefe entquellend, kostbarer ist als Jahre süßer Andacht, und das, als Grundstimmung der Seele festgehalten, oft genug die Leidensbahn zu einem Fruchtlande erhabenster Beschaulichkeit verklärt. Andere Bilder reinster, fruchtbarster Beschaulichkeit bieten sich auf den dornenreichen Arbeitsfeldern apostolischen Wirkens, zu welchen wahrlich nichts anderes ruft als Glaube, Liebe, Gnade und in welchen darum auch diese Kräfte mit einer Erde und Himmel erfreuenden Fülle sich entfalten im gottgeeinten, gottinnigen, gottseligen Leben.

So schlicht es klingen mag, bei all dem Hohen, was die Mystiker von den Wundern der Kontemplation zu singen und zu sagen wissen, — der hohen Beschauung hohe Schule und hohe

[1] Ps. 115, 12. [2] Ps. 72, 24 f. [3] Ps. 83, 1.
[4] Ps. 51, 1. [5] Ps. 50, 12. [6] Luk. 22, 42.

Probe bleibt doch das Wort der grauen Vorzeit: „Wandle vor mir!“ [1] und des Apostels Wort: „Unser Wandel ist im Himmel!“ [2]

Drittes Kapitel.

Die Relativität der diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens.

§ 28. Die Relativität der sprachlichen Fassung des mystischen Lebens.

Nach einem schönen Väterworte kann keine Wissenschaft an- 180
mutiger sein als die Wissenschaft von Gott. Es gibt keine Sprache, die groß und hoch genug wäre, um die Strahlen aufzusammeln, die von der Lichtquelle der Gottheit ausgehen. „Die Klarheit des Gestirnes, das früh morgens dem Tage die Bahn bereitet, der liebliche Mondglanz und selbst die Fülle des Sonnenlichtes sind wie ein Dunkel im Vergleich mit dem Schimmer der göttlichen Schönheit.“ [3] Mit besonderer Betonung wiederholen dies die Mystiker, wenn sie von einem unwiderstehlichen Zuge sich gedrängt fühlen, „die Werke Gottes kundzumachen“,[4] und zu gleicher Zeit sich unvermögend sehen, mit den Mitteln der Sprache die geheimnisvollen Erhebungen wiederzugeben, denen nicht einmal ihre Erkenntnis in adäquater Weise gerecht werden kann.[5]

Solcher Erfahrung will wohl Mechtild Ausdruck geben, wenn sie von Maria, der heiligsten Gottesbraut, und zugleich von jeder beschaulichen Seele singt:

In dem schönsten Licht ist sie blind in sich selber,
In der größten Blindheit sieht sie am klarsten,
In der größten Klarheit, die hat sie in Gott,
Ist sie in sich beides, lebend und tot.
Je länger sie tot ist, je fröhlicher sie lebt . . .
Je reicher sie wird, je ärmer sie ist . . .
Je mehr sie arbeitet, je sanfter sie ruht,
Je mehr sie begreift, je stiller sie schweigt.

[1] Gen. 17, 1. [2] Phil. 3, 20.
[3] Basilius, Reg. fus. expl., int. 2.
[4] Tob. 12, 7. [5] Vgl. 2. Kor. 12, 2–4.

Die Sprache reicht eben nicht hinauf in diese Höhe; die gewöhnliche Ausdrucksweise will sich nicht anschmiegen an die außerordentlichen Erfahrungen. Wieder singt Mechtild:

Sie spräche gern, und kann es nicht,
Sie ist versenkt in das Wunderlicht
Der heiligen Dreifaltigkeit,
Bei der sie schwebt in Einigkeit.
Er läßt sie dann begehren,
Und sie begehrt nur das Lob ihres Herrn.[1]

Die hl. Angela von Foligno beklagt es oftmals, daß sie nicht imstande sei, dasjenige, was sie innerlich schaute, nach außen verständlich zu machen. Sie sprach zu Bruder Arnold, der aufschrieb, was sie ihm diktierte: „Alles, was ich soeben sagte, ist nichts. Ich kann nicht reden." Zu anderen Malen, wenn ihr vorgelesen wurde, was nach ihrem Diktate geschrieben war, machte sie die Bemerkung: „Die Worte, die ihr da geschrieben habt, dienen höchstens dazu, mich von ferne an diejenigen zu erinnern, welche ich gehört habe. Aber, wenn ich die Dinge nicht im inneren Lichte sehen würde, könnte mir das, was ihr geschrieben habt, nicht die geringste Idee davon geben." [2] Dies kann kaum wundernehmen. Denn, wie ein neuerer Forscher in ähnlichem Zusammenhange zutreffend erklärt, „jeder Lichtstrahl, der von der Sonne der ewigen Wahrheit in die Seele hineinfällt, bricht sich durch ein doppeltes Prisma, bevor er wieder nach außen dringt: durch das Prisma des subjektiven Gedankens und des unzulänglichen Wortes". Da die Seele, solange sie im Körper wohnt, „rein geistige Zustände nur durch Vergleiche aus der Körperwelt sich veranschaulichen kann, so sind selbst die Bilder, die sie in der Verzückung empfängt, nicht so sehr Licht- als Schattenbilder, die obendrein durch den sprachlichen Laut niemals getreu portraitiert werden können. Daher sind auch dieselben oft so wenig deutlich und so schwer zu deuten." [3]

---

[1] Bei Greith, a. a. O., S. 230 und 226.

[2] Bei Bonniot, l. c., S. 353.

[3] Bischof W. Schneider, Das andere Leben, 6. Aufl. (1902), S. 560. Ich erinnere hierzu an Joh. Klimakus, der von der inneren Erleuchtung sagt, sie sei „*ἄρρητος ἐνέργεια, νοουμένη ἀγνώστως καὶ ὁρωμένη ἀοράτως*". Scala Parad., gr. VII, Migne 88, 813.

Man darf diese Beobachtung keineswegs auf die ganz außerordentlichen Erleuchtungen einschränken. Auch sonst kann es der Seele, die in heiligen Innenstunden empfunden hat, wie süß der Herr ist, und erkannt hat, was ihr noch nie zuvor so klar vor der Seele stand, wohl begegnen, daß sie ist

„Wie jemand, welcher nachempfindet
Vergeff'ne Vision und sich vergebens müht,
Zurückzurufen solche im Gedächtnis." [1]

Deshalb darf man nicht erwarten, daß jemals eine Sprache, eine Literatur der Welt den vollkommenen Ausdruck finden wird für den ganzen Umkreis der Erfahrungen des gottinnigen Lebens, sei es auch nur — um von Visionen und Revelationen und hohen Kontemplationen ganz abzusehen — für die stille Andacht in der frommen Seele des Kindes, die, ein ruhiger See, noch nicht von den Barken der zeitlichen Dinge durchfurcht, noch nicht aufgewühlt ist von den Stürmen der Leidenschaft, oder für die Sonntagsstimmung eines begnadeten Greisenalters, in welchem der Werktagslärm der Lebenswoche von einem friedlichen, gottgeweihten Feierabend ist abgelöst worden, oder für das Geheimnis der von Christi Licht und Gnade verklärten Krankenstätte, die mit dem Erdenleiden den Himmelstrost, mit der einsamen Verlassenheit die Einkehr in eine höhere Welt verbindet, oder für die Tröstungen in den Heimstätten des Gebetslebens, in den Häusern der Gottesfreunde und in den Gotteshäusern. Kurz, jeder religiöse Mensch hat Erlebnisse, die er in Worte nicht kleiden kann und wohl gar nicht zu kleiden wünscht.[2]

Der hl. Bonaventura meint vom mystischen Höhengang: „Si quaeris quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam, — desiderium, non intellectum, — gemitum orationis, non studium lectionis, — caliginem, non claritatem, — non lucem, sed ignem totaliter inflammantem." Und vorher: „Parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui Sancto." Itin. mentis ad Deum, cap. VII.

Wo immer aber die Sprache es unternimmt, den mystischen 181
Erlebnissen — diesen „hohen, wunderbaren Dingen", die Tauler

[1] Dante, Div. Comm., Parad. 23, 49 ss.

[2] Auf eine andere Quelle der Schwierigkeit sprachlicher Wiedergabe ist oben, n. 163, aufmerksam gemacht worden; vgl. dazu unten, n. 186.

einmal in einer Predigt so schön als „unwortliche" Dinge bezeichnet[1] — Ausdruck zu geben, wird sie insbesondere durch Vermittlung von Gleichnissen ihrem Ziele näher zu kommen suchen. Der Reichtum der Naturempfindung und Natursymbolik, der allen Epochen der Mystik eigen ist, tritt in den Dienst der unmittelbaren Ergüsse und der lehrhaften Aussprachen. Man betont dabei, daß kein geschöpfliches Bild den Schöpfer selbst erreiche und daß die Bilder jeder Art, seien sie Gedankenformen oder Sprachformen, überwunden werden müssen, insoweit sie herabziehen statt zu erheben; aber man übt und beansprucht das Recht, in besonnener Weise das Sinnliche als Stützpunkt zu nehmen für den Aufstieg zum Übersinnlichen, wie im Gedanken und in der Empfindung, so in der Sprache. Der Schöpfer selbst ist es, der den sinnlichen Dingen eine gewisse Beziehung und Ähnlichkeit gab mit den übersinnlichen. Zu demselben Gott, von dem alles den Ausgang nahm, weist und zielt ja alles zurück, und was nur immer an Sein und Schönheit in den Dingen ist, das ist es kraft des Widerstrahls des göttlichen Seins. Daß wir das göttliche Licht in den Hüllen und Bildern leuchten sehen, ist für uns eine Vorbereitung auf das helle Sonnenlicht am Tage der Ewigkeit.

Wie reich erklingt darum die Bildersprache in der prophetischen Literatur des Alten Bundes, um nicht zu sprechen von den neutestamentlichen Gleichnissen für das Himmelreich und die himmlischen Dinge! Wildnis und Fruchtland, Berg und Meer und Stille und Sturm, Zeder und Weinstock, Wolken und Regen und Tau und Blume und Stern leihen ihre Sprache.[2] Oder man vergleiche den Bilderreichtum bei einer hl. Brigitta oder einer heil. Theresia. Man gedenke der Bilderfülle, welche dem Heiland, dem Bräutigam der Seele, gilt. Wie sinnig ist es doch und wie innig, wenn Christus der Herr uns geschildert wird als die Blume auf dem Felde, die allen gehört! Die „Feldblume" Jesus Christus spricht: „Lieber Mensch, nun verzage nicht! Ich bin gemein allen, die mich begehren! Mein Trost ist allen gemein, mein Himmelreich ist gemein, mein Tod ist gemein, meine Gnade ist gemein, mein Erbarmen ist gemein, — ich und der Vater und der Hl. Geist

[1] Siehe 3. Fronleichnamspredigt, Hambergers Ausgabe, II, S. 92.
[2] Siehe z. B. das Buch des Isaias, gleich vom 1. und 2. Kapitel an.

sind gemein allen denen, die Gnade und Trost begehren von rechtem Herzen, denen will ich mich selber geben mit vollem Troste und nach diesem Elende will ich selber ihr Lohn sein und ihre Freude." [1]

Mit besonderer Vorliebe nun, freilich keineswegs immer mit 182
dem gleichen Geschicke, haben die Mystiker die Vollendungsstufe des gottinnigen Lebens unter dem Bilde des bräutlichen und ehelichen Verhältnisses darzustellen versucht.

Die erhabene Auffassung der ehelichen Liebe und insbesondere die biblische Sanktionierung des Bildes hat dabei vor Mißdeutungen bewahrt, die unter anderen Voraussetzungen weniger ferngerückt sind. Für die biblische Anschauung ist die heilige Gemeinde der Gottgläubigen, Gottliebenden die Braut des Gott-Messias. Diesem herrlichen Bunde ist das „Hohe Lied" gesungen. Da aber die Gottesgemeinde in den einzelnen Seelen sich gleichsam individualisiert, erscheint auch das Verhältnis Christi zur einzelnen Seele wie der Treuebund zwischen Bräutigam und Braut. Und dieser Treuebund ist in nie ermüdenden Klängen von der Mystik verherrlicht worden. Es ist kaum nötig, an die tiefen, innigen Reden des hl. Bernhard über das Hohe Lied zu erinnern. Oder soll ich auf Angelus Silesius hinweisen? Er läßt gelegentlich die Seele singen: [2]

Liebster Bräutigam, denkst du nicht
An die teure Liebespflicht,
Da du dich mit tausend Wunden
Meiner Seele hast verbunden?
Denkst du nicht an deinen Spott,
An das Kreuz und an die Not,
Und an deiner Seele Leiden,
Da sie sollte von dir scheiden?
Weißt du wohl, daß deine Pein
Mein' Erlösung sollte sein?

Ich will als charakteristisches Beispiel für den Geist, in welchem das Bild der bräutlichen Verbindung von der Mystik verwendet

[1] Predigt der St. Georgener Handschrift, bei Preger II, S. 53 vgl. 48 ff.
[2] Lieder der verliebten Psyche vgl. Cherubinischer Wandersmann.

wurde, eine Stelle aus den Offenbarungen der hl. Gertrudis[1] hier folgen lassen; sie trägt ganz das Gepräge ihrer Zeit und ist dadurch doppelt wertvoll.

„O Gott, meine Liebe! Wer sich im Werke deiner Liebe tapfer und gewandt erweist, wird sicher einst allzeit vor deinem königlichen Antlitz stehen. O Liebe, Königin der Königinnen! Laß mich zu deiner Ehre das neue Rittertum deiner Liebe mit einem Eide beschwören. Stähle meine Hand zu Heldentaten, damit ich in dir und durch dich rasch und unermüdlich die Waffentaten edelster Liebestreue unternehme und glücklich vollbringe. Umgürte du, o Gewaltiger, meine Lenden mit dem Schwerte deines Geistes und rüste mich mit männlichem Mute, um im Tugendstreite tapfer und mannhaft zu stehen und, festgegründet in dir, unüberwindlich an deiner Seite auszuharren. Bringe alle meine Kräfte in Verhältnis zu den Unternehmungen, die ich, um deine Liebe zu erringen, wagen muß. Festige meine Gesinnung in dir, damit ich, ungeachtet der Schwäche meines Geschlechtes, mit Herzhaftigkeit und männlichem Starkmut jenen Grad der Liebe erkämpfe, der mir den Zutritt eröffnet zur geheimnisvollen Stätte der innigsten bräutlichen Liebeseinigung mit dir. Von jetzt an, o Liebe, nimm und besitze mich ganz als dein eigen. Denn ich habe fortan weder Herz noch Geist außer in dir."

Eine solche Auffassung bräutlicher Liebe und Treue gegen Christus liegt natürlich weit ab von der sinnlichen Sentimentalität, deren man die Mystik nicht ungern bezichtigen möchte. Es ist deshalb wichtig, zu beachten, daß Gertrud mit ihrer sittlich-ernsten, ritterlich-feurigen und zugleich besonnenen Art als typisch für dieses Gebiet der Mystik gelten kann.

Ich verweise auf die Deutung, welche das „osculum dulce amoris" oder der „thalamus sponsi" bei Mechtild von Magdeburg, „Fließendes Licht", I, 12, erfährt; in der ganzen Ausführung handelt es sich um die Art und Weise, wie die Seele mit Christus gleichförmig wird, wie sie mit ihm leidet, um mit ihm verherrlicht zu werden. Zum Vergleiche mag man lesen, wie H. Suso, vom Glorienleben sprechend, die bräutliche „Morgengabe" wesentlich in der Endvollendung dessen findet, was Hebr. 11, 1 besagt: „Dú morgengabe ist ein offenbares schowen des, daz du hie

[1] Gebet zur Non in den Exercitia spiritualia Revel. I, p. 670; siehe Michael, a. a. O., III, 186 f. Vgl. z. B. Mechtild, Liber spec. grat. IV, 31.

allein globest, ein gegenwürtiges begriffen dez du hie dingest, und ein minneklich lustliches niessen des, daz du hie minnest." Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 12, Bihlmeyer, S. 244.

Harphius, Theol. myst., l. I, pars II, cap. 99, spricht von dem Trachten der Seele nach der glücklichen Stufe, auf der sie sprechen könne: „Nun sehe ich, was ich ersehnt; nun besitze ich den Gegenstand meiner Liebe." Was kann die Seele tun, um die Erreichung dieses Zieles zu beschleunigen? Harphius antwortet: „Veraciter enim amans in amato singula revolvere solet, quae dilectionis affectum excitare et augere valeat, scilicet ipsius amati conversationem, pulchritudinem, dulcedinem, benevolentiam, fidelitatem et in multis exhibitam charitatem, quia secundum Augustinum ad Dei dilectionem in nobis excitandam, nutriendam et augendam nihil ita valet, sicut beneficiorum eius frequens et diligens consideratio." Also höchst einfache Ausgangs- und Zielpunkte!

Als Parallele gebe ich auch hier ein Beispiel von Volksmystik aus dem schlichten Tagebuche einer nach Vollkommenheit ringenden Seele.

„Mein Heiland ruft mich zur Hochzeit. Bin ich auch angetan mit dem Hochzeitskleide? Bin ich des Bräutigams würdig? Auf schmalem Pfade scheint er mich führen zu wollen zum Vermählungsmahle. Ist es mir Ernst, diesen engen Weg zu gehen?"

„Schon ist die Stunde gekommen, da der Herr meines Herzens Schwelle betreten will und mir eigen sein im heiligen Geheimnis seines Leibes und Blutes." „O süßer Bräutigam meiner Seele, bleibe bei mir, verlaß mich nicht, laß es nicht Abend werden!"

„Wenn du schon hier auf Erden so liebreich bist, wie wirst du einst im Himmel sein." „Was kann deine Braut dir geben in ihrer Armut? Ich kann nicht Apostel werden, noch Lehrer. Aber den Weg der Liebe will ich wandeln in aller Treue. Mit dir will ich vereint bleiben in der Arbeit und in der Ruhe, dein will ich gedenken daheim und draußen, einsam und in Geschäften, mit Mühen und Dulden, mit Dienen und Helfen, in Freud und Leid, heute und alle Zeit."

E. Michael hat vollkommen recht, wenn er sagt:[1] „Die 183
glühende Sprache gottliebender Seelen mag demjenigen, welcher der mystischen Literatur ferner steht, befremdlich klingen. Es hat auch an solchen nicht gefehlt, die an den üppigen Bildern der Mystiker geradezu Ärgernis genommen haben. Mit Unrecht. Denn die stärksten Ausdrücke sind doch nur ein hilfloses Stammeln gegenüber der durch den Glauben verbürgten Wahrheit. Sie reichen an die Geheimnisse nicht heran, die Gott der Herr, selbst nach der gewöhnlichen Gnadenordnung, in den Seelen wirkt, denen er durch seine Liebe innewohnt. Nach dem Beispiele der Heiligen Schrift

[1] A. a. O. III, 184.

sind jene Bilder irdischen Verhältnissen entnommen und deshalb nur ein matter Widerschein des übernatürlichen Lebens."

Zwei Momente sind es vor allem, welche es verbieten, die Mystiker dort mißzuverstehen, wo ihre Bilder nach unserem Empfinden zu üppig und zu kühn sind.

Zunächst kommt in Anbetracht, daß die Bilder nicht voneinander völlig isoliert werden dürfen. Wenn hier Christus als Bräutigam der Seele erscheint, so wird er dort als guter Hirte gepriesen; wenn er hier der Rebstock ist, dem die Seele als Rebzweig eingepflanzt ist, so ist er dort königlicher Herr der Seele. Man vergleiche nur die mannigfachen Bilder, welche den gleichen Mystikern für die gleiche Sache dienen, und man wird zugestehen, daß damit sofort eine einseitige Auffassung des einzelnen Bildes unmöglich gemacht wird.

Alsdann aber ist das Milieu zu beachten, welchem die Aussagen der Mystiker entstammen und in welches sie zurückversetzt werden müssen, um recht verstanden zu werden. Schon oben ist angedeutet worden, daß in jenen reinen Sphären manches Wort und manches Bild der höchsten Erbauung dienen konnte, während es bei weniger günstigen Dispositionen stört und schadet. Hier sei insbesondere bemerkt, daß der pantheistische Schein, der manchen Bildern anhaftet — wie etwa beim Bilde vom Tröpflein, das im Meere untergeht, oder von der durchleuchteten Luft — schnell verschwindet, wenn man sich erinnert, daß die gleichen Mystiker, die so kühner Sprache sich bedienen, in demütigem Erkennen ihres Nichts; in willigster Anerkennung der unüberbrückbaren Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, mit den Gläubigen vor den Altären das Miserere und das Kyrie gesungen haben, und daß sie früh und spät Preis- und Dankgebete zum Ewigen, Allgütigen, Allheiligen hinaufgesandt. Sie hielten mit der Kirche ihre Quadragesima, bevor sie Ostern und Himmelfahrt feierten; sie legten ihre Beichte ab, bevor sie das heiligste Sakrament empfingen; sie blieben willig der Leitung ihrer Oberen untergeben, auch wenn sie im innigsten Verkehre mit ihrem himmlischen Bräutigam sich wußten.

Wir wollen jedoch keineswegs behaupten, daß nicht manchmal die Schranke sei überschritten worden, welche auch dem Mystiker gelten muß, wie sehr immer der Schwung des Gedankens und die Glut der Empfindung beim Ringen nach entsprechender Sprache eine gewisse Kühnheit begründen. Am wenigsten ist es gerechtfertigt, wenn, wie früher bemerkt,

Bilder einen Einteilungsgrund für mystische Stufen abgeben sollen, oder wenn Wahrheiten, die ganz einfach sich aussprechen lassen, mit dem Aufgebot von weither geholten Vergleichungen ausgedrückt werden. Vollends wird man der Note des Fremdartigen und Abgeschmackten kaum entgehen, wenn man in unserer Zeit solcher Darstellung sich bedient. Mit Recht hat P. Joseph O. C. derartige Unbesonnenheiten in neueren biographischen Arbeiten ernst gerügt, siehe (Passauer) Theol.-prakt. Monatsschrift XIV, S. 587, 588, 590. Ich lasse hier ein anderes Beispiel fehlerhafter Darstellungsweise aus Ribets „Mystique divine" folgen.

„Comme le mariage humain, le mariage mystique a des préliminaires qui le préparent. Les deux futurs époux sont d'abord présentés l'un à l'autre, ils se parlent, se goûtent, se lient d'affection et dans ses communications réciproques deviennent impatients de se donner l'un à l'autre. Dès que l'union est résolue, les rapports deviennent plus intimes, et l'on en vient aux promesses des fiançailles, qui sont une garantie réciproque de fidélité et forment déjà un lien public. Enfin l'union se réalise, le mariage s'accomplit.

Ainsi en est il, en quelque sorte, entre Dieu et l'âme. Mais il y a cette différence profonde entre le mariage mystique et le mariage corporel, que, en celui-ci tout se conclut et s'opère par réciprocité entre les deux amants, tandis que, dans l'autre, Dieu fait tout, et l'âme ravie, subit avec un élan délicieux l'attraction, les promesses et les caresses de cet incomparable Époux." l. c. I, p. 178. Quousque tandem?

Es bestehen noch andere Unterschiede, als der von Ribet genannte, und das „en quelque sorte", das der Autor seiner Parallelisierung beifügt, muß kräftig unterstrichen werden. Ribet bemerkt an späterer Stelle I, 316: „S'effaroucher de ces images, c'est renier l'Écriture et la tradition chrétienne tout entière" und verweist auf Matth. 22, 2; 25, 10; Luk. 12, 36; 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 23—32 u. a. Aber es ist etwas ganz anderes um das Bild als solches und um die mehr oder minder entsprechende Art seiner detaillierten Verwendung. Was soll es denn für ein Gewinn sein, wenn man, wie z. B. Schram I, § 333 tut, um Verhältnisse des Seelenstandes zu erklären, die kanonistischen Termini eines „matrimonium ratum" und „matrimonium consummatum" oder einer „solutio vinculi" und einer „separatio quoad thorum" in Anwendung bringt! Dergleichen ist und bleibt abgeschmackt.

Das Bild der ehelichen Liebe und Treue, wie es schon im Alten Bunde für die Treue des Gottesvolkes, bezw. des Bundesgottes steht, ist fast geeigneter, im allgemeinen das Treuverhältnis der Seele zu Gott zu bezeichnen, als einen besonderen Höhengrad dieses Verhältnisses. Denn: einerseits tritt die Begnadigung der Seele und ihre Verpflichtung zur Treue schon mit der heiligen Taufe ein; anderseits ist nach der klaren Kirchenlehre keine Seele ohne besondere Offenbarung ihres Gnadenstandes unfehlbar gewiß, und noch viel weniger ihrer Beharrlichkeit (der „Unlösbarkeit des Bandes").

Naheliegend ist es hinwiederum, das freigewählte spezifische Verhältnis der sich Gott in ganz besondere Weise weihenden Seele als Gottvermählung zu bezeichnen, und von hieraus sind auch die mystischen Berichte über die visionäre Verlobung einzelner auserwählter Seelen mit Christus zu würdigen.

Ähnliche Reserve ist bei anderen Bildern am Platze. Es sei noch die „mystische Berauschung" genannt, von der bereits in anderem Zusammenhange (oben, n. 157, vgl. n. 160) die Rede war. Der hl. Bonaventura (Proc. relig. VII, 15) versteht darunter jene liebevolle und freudenvolle Andacht, in welcher die Seele von der Liebesglut gleichwie von der Kraft eines köstlichen Geisteweines so heiter gestimmt wird, daß sie nicht imstande ist, diese frohe Stimmung im Innern verschlossen zu halten, sondern sie nach außen offenbart. Schon der hl. Ambrosius, De Noe et arca, c. 29 (Migne 14, 410) und Gregor von Nyssa, In cant. hom. 10 (Migne 44, 992) gebraucht das Bild von der „heiligen Trunkenheit", die eine „nüchterne Trunkenheit" ist. Beim Areopagiten, ep. 9, 5 wird (in einer nicht gerade gelungenen Anspielung auf Psalm 77, 65) dem göttlichen Wesen selbst eine „heilige Trunkenheit" zugeschrieben im Sinne der Überfülle aller Güter, aller Erkenntnis. Vgl. noch Philo, leg. alleg. III, 26. Siehe H. Koch, l. c. S. 250 und Tüb. Theol. Quartalsch. 1898, S. 419. Man mag den betreffenden Abschnitt bei Ribet lesen (l'ivresse spirituelle l. c. I, p. 208—220), um zu beurteilen, ob sich die Einzelausführung solcher Vergleiche lohnt.

So wird auch gern vom „mystischen Sterben" gesprochen. P. Alvarez de Paz, De nat. perf. vit. christ. (siehe Kardinal Gennari in Mon. Eccl. XVII, 218 f.), erklärt dies gelegentlich dahin, daß man die Sinne, die Einbildungskraft vollkommen unterwürfig halte: „Wenn du Unnützes sehen wolltest, aber es nicht betrachtest, wenn du Eitles aus Neugierde hören möchtest, aber nicht hörest, dann bist du im mystischen Sinne gestorben! Dies Sterben tut not, damit nicht der wirkliche Tod einziehe in deine Seele." Johannes a Iesu Maria, Theol. myst., can. 13 sagt über die Berechtigung dieses Bildes: „Animam mori, propriam formam amittere, spiritum viribus actioneve destitui, a Deo sine proprio scilicet concursu agi et id genus alia amantibus frequentissima — si naturam rerum spectemus falsa, si affectum, vera dicemus." Schram, Theol. myst. I, § 327, betont bei seiner Begründung dieser Sprechweise einfach, daß man auf der Höhe der Beschaulichkeit, unter Voraussetzung der vorhergehenden Überwindung der Leidenschaften, nichts anderes mehr denken und lieben wolle als Gott; daher könne man von einem „mystischen Tode" sprechen. Jedoch hat es sein Mißliches, wenn man zu häufig von dieser Ausdrucksweise Gebrauch macht; die Befreiung von den äußeren Sinnen und von der Sinnlichkeit bleibt eben auch eine relative.

184 Was von den Bildern gesagt wurde, gilt in analoger Weise von der mystischen Terminologie, die ja teilweise mit ihnen

zusammenhängt. Das Recht, eigene Termini zu prägen, kann der Mystik nicht verwehrt werden; allein das Prägerecht ist kein absolut souveränes. Wo die Zweckmäßigkeit und wo vollends die Wahrheit fehlt, da fehlt auch die Rechtmäßigkeit eines Terminus.

Vor allem muß jedes absichtliche Dunkel oder Halbdunkel in der Darstellung mystischer Gegenstände als fehlerhaft gelten. Und man darf nicht als Grund vorschützen, daß auf diese Weise der hohen Würde der Mystik geziemend Rechnung getragen werde. Will denn die Kirche irgendeines ihrer Glaubens- und Gnaden-Mysterien ihren Gliedern vorenthalten? Wenn aber Trinität, Inkarnation, Eucharistie unbeschadet der Ehrfurcht allen Gläubigen offen dargelegt werden, dann kann auch das beschauliche Leben keine Arkandisziplin fordern. Freilich ist manches dem Verständnis schwer zugänglich: allein das „μυστήριον" der Mystik darf nicht als solches der Sprache gelten, sondern es liegt in der Sache. Man mag also dem hohen Inhalte ein kostbares sprachliches Gewebe auswählen, wenn man will, nicht aber darf man ihn verschleiern.

Die Aufgabe der Sprache liegt ja darin, daß sie eine vermittelnde Funktion übernimmt zwischen Intellekt und Intellekt. Es gilt darum zuerst Klarheit der eigenen Einsicht zu gewinnen und alsdann auf Grund derselben[1] einen klaren Ausdruck der Sache auszuwählen oder auch, wo es not tut, neu zu bilden. So tadelnswert es ist, die gewöhnlichsten Erscheinungen des Gebetslebens in ganz ungewöhnlichen Worten auszudrücken oder statt bestimmter, geläufiger Worte unbestimmte, unklare zu gebrauchen, so freudig ist es zu begrüßen, wenn für neue Ideen neue Termini geprägt oder wenn mangelhafte Termini durch bessere ersetzt werden. Wir haben schon früher erwähnt, daß sich beispielsweise in der deutschen Mystik des dreizehnten Jahrhunderts die sprachbildende Kraft des christlichen Geistes auf ein neues gezeigt hat.[2] Auch sonst hat der enge Kontakt der Mystiker mit dem biblischen Gotteswort, ihr tief persönliches Geistesleben und Gemütsleben, die Überzeugung von der Erhabenheit ihrer religiösen Erlebnisse, das besondere Licht des Glaubens, die besondere Glut der Begeisterung,

[1] Vgl. Thomas v. A., S. Th. I, 13, 1 und 94, 3: „secundum quod aliquid a nobis intellectu concipitur, sic a nobis potest nominari".

[2] Vgl. oben, n. 36.

das alles hat zusammengewirkt, um ihrer Sprache eine ausnehmende Kraft und Fülle zu geben; manchmal aber hat der Enthusiasmus die Fülle zur Überfülle werden lassen, während gleichzeitig statt streng wissenschaftlicher Fassung die freiere teils rhetorische, teils populäre Sprechweise eintrat.

Man kann teilweise auf die mystische Literatur anwenden, was von der populären Sprache gesagt wurde. „(La langue populaire ne peut se contenter d'expressions aussi précises et aussi sèches.) Ce n'est point une langue scientifique, philosophique, ou chaque mot ne comporte qu'une idée ou une image simple. Toute d'imagination, vie et pittoresque, elle procède par comparaisons, par metaphores et en désignant les objets, les rapproche en même temps d'autres avec lesquels elle voit des rapports plus ou moins curieux, plus ou moins frappants." So Darmesteter, Vie des mots[5], p. 163 s.

Die Mystiker selbst mahnen gelegentlich, daß man nicht an den Worten kleben solle. David von Augsburg sagt dies in seiner Weise (bei Pfeiffer, l. c. I, 375): „Wer dies hört, soll tun wie das Eichhörnchen, das die Schale zernagt, um an den Kern zu kommen. Und wer Honig will haben, muß ihn aus dem Wachs herausnehmen; so muß man aus den Worten die göttliche Süßigkeit, die honigfüße, göttliche Gnade ziehen." Um dies zu können, bedarf es indessen zum öfteren großer Sorgfalt, wie sich sogleich zeigen wird.

Was uns hier zu beschäftigen hat, ist weniger die Aufstellung von Regeln für Prägung und Gebrauch mystischer Termini als vielmehr eine Beleuchtung der Terminologie, welche tatsächlich mehr oder minder allgemein im Gebrauche stand. Es sei auf zwei besonders wichtige Punkte hingewiesen, welche gerade zur Frage der Relativität des mystischen Vollendungsstandes in naher Beziehung stehen.

185 Einer hohen Beliebtheit erfreuen sich bereits beim „Vater der christlichen Mystik", beim „Areopagiten", die Negationen, deren wir bereits kurz Erwähnung getan.[1] So heißt es in der Schrift „über die göttlichen Namen":[2] „Sie sagen, Gott sei in den Geistern, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und auf der Erde, zugleich in Ebendemselben Ebendasselbe, in der Welt, um die Welt, über dem Himmel, über dem Wesen, er sei Sonne, Gestirn, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolken, Stein, Fels, — alles Seiende und nichts vom Seienden." Wir sehen hier ab von

[1] Oben, n. 168, im Anfange, und überhaupt § 26.

[2] I, 6; cf. VIII, 3—5.

dem neuplatonisch-pantheistischen Anklang[1] und geben zu, daß der Verfasser die Einzelndinge und ihre Kräfte nicht als göttliche Teilkräfte bezeichne, sondern nur nach dem stärksten Ausdruck ringe für die allschöpferische, allerhaltende, auf alles einwirkende göttliche Kraft.[2] Wir betonen hier nur die Verbindung von Bejahung und Verneinung. Vom Teil-Sein und Teil-Guten scheint zunächst der Weg der Bejahung in aufsteigender Linie zum höchsten Wesen emporzuführen. Will man aber vom absoluten Sein, vom absoluten Seienden jedes Teil-Gutsein und überhaupt jedes Teil-Sein ausschließen und die Absolutheit des höchsten Seienden, sowie die absolute Einheit und Einzigkeit seines Seins zur Geltung bringen, dann überschreitet man den Weg der Bejahung und betritt den „vorzüglicheren" Weg der Verneinung, auf dem selbst Geist, Leben, Wesenheit inbezug auf Gott negiert werden, — aber nicht um der Negation willen. Vielmehr muß die Verneinung selbst verneint werden, weil, wenn keine entsprechende θέσις möglich ist, auch eine entsprechende ἀπόφασις umsonst gesucht wird. Gott ist eben in unendlichem Maße unaussprechlich, nicht bloß licht- und liebreich, sondern überlichtvoll, überlieblichst, — überunerfaßlich.[3]

Selbst ein Vertreter des Neuplatonismus hat es in guter Stunde ausgesprochen, daß mit der „Verneinung" nicht eine „Beraubung" gemeint sei; vielmehr seien die Negationen als Mütter zu betrachten, die in den Bejahungen Töchter gewinnen.[4] Und der Areopagite läßt ganz unzweideutig seine Meinung erkennen.[5] Aber ebendarum hätte hier die mystische Sprache ihr Genüge

---

[1] Außerhalb der christlichen Gedankenkreise hatten die Negationen der thetischen Aussagen über Gott und seine Eigenschaften wenigstens zum Teil die Bedeutung einer Reaktion: Chantepie de la Saussaye, l. c. II, 81 und 82, macht (nach Preller) aufmerksam, daß es in Athen 19 verschiedene Zeuskulte, 17 Athenekulte gab, und daß ferner für Zeus allein 154 Epitheta, für Apollo 97 nachweisbar sind.

[2] Vgl. Koch, l. c. S. 194.

[3] De div. nom. I, 5 u. VII, 3; Myst. theol. III u. V; Coel. hier. II, 3; vgl. auch den Kommentar Dionysius des Kart. zur „myst. Theol.".

[4] Proklus, Platonis Theol. II, 6; In Parm. VI, 116, bei Koch, S. 209 f.

[5] Myst. Theol. I. Also esse, essentia, vita etc. werden verneint zur Bejahung der superessentialitas, supersubstantialitas usw.; die Eigenschaften werden negiert, weil sie Gott nicht in beschränkter Weise zukommen und nicht vereinzelt und nicht als Eigenschaften, die etwa zum Wesen hinzukämen.

finden können in der einfacheren Aussageweise der Väter, beziehungsweise der Schule, nach welcher alles von Gott auszuschließen ist, was irgendeine Unvollkommenheit bedeutet, während alles, was in den Geschöpfen an Gutem sich bietet, in Gott als dem schöpferischen Urheber dieses Guten auf ganz vorzügliche Weise sich findet, so jedoch, daß die Anwendung der vom Kreatürlichen abstrahierten Begriffe auf das göttliche Wesen nur in analoger Weise geschieht.

Wer einen Körper als Geist bezeichnen wollte, so entwickelt Hugo von St. Viktor[1] die Areopagitische Idee, würde offenbar sich falsch ausdrücken; denn der Körper ist so wenig ein Geist, als der Geist ein Körper ist. Nun aber steht ohne Zweifel der geschaffene Geist nach Wesen und Eigenschaften dem Körper unvergleichlich näher als der geschöpfliche Geist dem allerhöchsten göttlichen Wesen, weil dort Geschöpf gegen Geschöpf steht, also Endliches gegen Endliches, Veränderliches gegen Veränderliches, — hier aber auf der einen Seite Geschöpfliches, Veränderliches, auf der anderen Seite der Unerschaffene, Unveränderliche, Ewige, Unerfaßliche. Und dennoch nennen wir Gott einen Geist, weil der Geist sich am meisten von allem Geschaffenen der göttlichen Natur annähert durch Weisheit und Liebe. Wir sagen also etwas, um nicht nichts zu sagen, weil das nicht gesagt werden kann, was zu sagen wäre. Noch fassen wir ja nicht die Wahrheit; wenn aber das Bild vergangen, wird die Wahrheit selber uns offenbar werden. In ähnlichem Sinne sind die Väter zu verstehen, wenn sie die wahre Erkenntnis Gottes darin finden, daß wir unser Unvermögen einsehen, Gott zu erkennen, weil jeder Schritt, der aufwärts führt in der Gotteserkenntnis, tiefer hineinführt in das Erkennen und Erleben der Unerfaßlichkeit Gottes.[2] Schon der Ausblick auf die Daseinsmeere der sichtbaren Schöpfung gibt uns immer wieder, wenn er Gottes Güte und Macht uns enthüllt hat, auch ein Ahnen seiner Unermeßlichkeit, vor der alles, was wir sehen und was wir denken, ein Nichts ist. Nicht minder aber vernehmen wir, erfahren wir den Widerhall der über alles Suchen und Fragen und Forschen und Sagen hinausgehenden Unendlichkeit

[1] Annot. elucid. in Dionysii Hier. coel.

[2] Vgl. Gregor von Nyssa, De vita Moysis, Migne 44, 401.

des göttlichen Wesens aus dem tiefen Ozean des eigenen Selbst. Und wenn das Offenbaren Gottes uns erhebt, so erhebt uns auch dieses „Sichverbergen" Gottes, wenn man den Ausdruck eines Kirchenvaters gebrauchen darf, der in diesem Bewußtwerden der göttlichen Unerfaßlichkeit eine gewaltig uns aufwärtsziehende Kraft begrüßt.[1]

Die Verwendung der Negationen ist sonach eine Folge der 186
großen Schwierigkeit, der wir begegnen, wenn wir über das göttliche Wesen in entsprechender Weise uns ausdrücken wollen. Nicht geringer ist die Schwierigkeit einer Aussprache über das Wirken Gottes, insbesondere über das Wirken Gottes in unserer Seele.[2] Zeugnis dafür ist jeder Versuch, einen sprachlichen Ausdruck zu gewinnen für die Innerlichkeit und Innigkeit der in der heiligmachenden Gnade und in der heiligen Liebe grundgelegten und im mystischen Leben der Vollendung entgegengereiften Einigung der Seele mit Gott. Die Mystiker sprechen hier kurzweg von einem „Einswerden mit Gott", einem „Zunichtewerden", einem „Verwandeltwerden", einem „Verlieren der Ichheit und Selbstheit", wie dies z. B. aus der „deutschen Theologie" bekannt ist.

Im ersten Kapitel (Pfeiffers Ausg. S. 4 f.) heißt es: „In welcher Kreatur das Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zunichte werden und die Kreatur ausgehen, soll Gott eingehen. Denn das ist der Verstand des Spruchs Sankt Pauli, nämlich, wenn das Vollkommene kommt (das ist, wenn es erkannt wird), so wird das Unvollkommene und Stückwerk (nämlich Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, Meinheit) alles verschmäht und für nichts gehalten."

„Außer dem Vollkommenen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen; was nun aus demselben ausgeflossen oder entsprungen ist, das ist kein wahres Wesen und hat kein wahres Wesen denn im Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat außer im Feuer, daraus der Schein ausgeht oder in der Sonne oder in einem Lichte."

Mißverständlicher noch als in dieser Ausführung über den Gegensatz von Einheit und Geteiltheit ist der Einheitsgedanke ausgesprochen in einer Entwicklung über den ewigen Willen und den kreatürlichen Willen — ich sage mißverständlicher für jeden, der sich nicht die Mühe nimmt, das Ganze zu würdigen.

[1] Gregor von Nazianz, Orat. II, n. 76 (Migne 35, 484); siehe oben, n. 62.
[2] Vgl. oben, n. 163.

„Der ewige Wille, der in Gott ursprünglich ist und wesentlich und ohne alle Werke und Wirksamkeit, derselbe Wille ist in dem Menschen oder in der Kreatur wirkend und wollend. Denn dem Willen gehöret zu und es ist sein eigen, daß er wollen soll; was sollt' er anders? . . . Darum soll die Kreatur sein und Gott will sie haben, damit dieser Wille sein eigen Werk darin habe und wirke, der doch in Gott ohne Werk ist und sein muß." „Und weil nun Gott ohne Kreatur wirkend und bewegend nicht wollen mag, darum will er's tun in und mit den Kreaturen. Darum soll die Kreatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte und wollte wollen wirkend mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch allein Gottes ist." Kap. 51, Pfeiffer, S. 206 f.

Leichter wiederum liest sich, was unmittelbar folgt als Maxime eines ideal-christlichen Lebens.

„Wo dies lauterlich und gänzlich wäre, da würde gewollt, und doch nicht von den Menschen, sondern von Gott; da wäre der Wille nicht Eigenwille, und da würde auch nichts anderes gewollt, denn wie Gott will, denn Gott wohnete und wollte selber da, und nicht der Mensch, und da wäre der Wille eins mit dem ewigen Willen und wäre darein geflossen, und in dem Menschen wäre und bliebe Lieb und Leid, Wohl und Wehe und desgleichen." Ebenda, S. 208.

Um sich zu überzeugen, wie bestimmt die „deutsche Theologie" an anderen Stellen einem pantheistischen Mystizismus entgegen ist, mag man etwa das 26. Kapitel vergleichen, in welchem die Demut des Geistes hohes Lob empfängt: Der wahre geistliche Mensch erkennt, daß er „von sich selber und von dem Seinen nichts ist und nichts vermag oder hat noch taugt, denn allein Gebrechen, Untugend und Bosheit. Danach folgt, daß sich der Mensch zumal ganz unwürdig findet alles dessen, was ihm von Gott und von allen Kreaturen je geschehen ist oder geschehen kann, und daß er Gott verpflichtet ist und auch allen Kreaturen an Gottes Statt in leidender Weise und zuweilen in tätiger Weise und in dienender Weise." Bei Pfeiffer, S. 93. Außerdem vergleiche man die Auffassung der Sünde, Kap. 44, S. 187.

Schon aus diesem einzigen Beispiele ergibt sich, wie leicht die Sprache der Mystiker zu Mißverständnissen Anlaß geben kann, als ob etwa die Seele bei der höchsten Einigung mit Gott ihr substantiales Sein verliere, was doch weder im Gnadenstand noch im Glorienstand der Fall ist, oder als ob die diesseitige Vollendung irgendwie eine solche sein könne, die über alle Bedingtheiten und Schwankungen hinaushöbe.[1]

187 Es ist deshalb von Wichtigkeit, die hermeneutischen Regeln, wie sie etwa bei der Lektüre patristischer Schriften in Geltung sind, bei der Würdigung der mystischen Literatur nicht außer acht

[1] Vgl. unten, n. 198.

zu lassen. Einzelne dunkle Worte und schwierige Stellen müssen nach der gesamten Anschauungs- und Ausdrucksweise des Autors beurteilt werden, nicht aber darf man umgekehrt einfache Worte und Gedanken durch Eintragung von Schwierigkeiten verdunkeln. Dabei ist zu beachten, daß bisweilen die gleichen Worte für verschiedene Dinge und wiederum verschiedene Ausdrücke für die gleiche Sache stehen. Auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in den Werken ein und desselben Verfassers ein verschiedener Sprachgebrauch und vielleicht auch eine abweichende, ja entgegengesetzte Auffassung bestand. Um so häufiger trifft es sich, daß weniger glückliche, weniger bestimmte oder auch einseitige Termini inmitten trefflicher Ausführungen sich finden. So gut Augustinus seine „Retraktationen" schrieb, darf man annehmen, daß manche Mystiker, selbst kanonisierte Mystiker bei einer späteren Revision ihrer Schriften gar manches anders ausgedrückt, in manchem auch ihre Meinung berichtigt hätten. Jedenfalls wird bei ihrer Lektüre um so größere Umsicht und Einsicht erfordert, je wichtiger die von ihnen behandelten Gegenstände, je fremdartiger ihre Sprache ist, und je näher etwa die betreffenden Schriften den Erstlingsarbeiten stehen.

Als Leitstern muß hier das Wort Hugos von St. Viktor dienen: Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset quod comprehendi non poterat. De Sacr. I, 3, 31 (Migne 176, 234).

Treffliche Ratschläge für die Lektüre mystischer Schriften gab Honoratus a S. Maria am Schlusse seiner Schrift „Tradition des Pères et des auteurs écclésiastiques sur la contemplation" (1708).

Philippus a S. Trinitate, Theol. myst., Disc. prooem. orat. VI, meint, daß „in der Aufhellung und Erklärung der mystischen Termini beinahe die ganze Mystik liege". M. Godinez, Práctica de la teología mística (ed. Sevilla 1682), beginnt deshalb seine Arbeit mit einer Tabelle der in der Mystik gebräuchlichen Termini.

Jedenfalls gilt R. Euckens Wort (Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879, S. 8) auch hier: „Mag die Terminologie je nach der Natur des Gegenstandes in einzelnen Fällen entscheidend, manchmal unterstützend, oft vorbereitend Verwendung finden, ein nicht unwichtiges Moment wird sie fast überall bilden."

Ich mache beispielsweise aufmerksam auf die Terminologie in der kleinen, aber höchst wertvollen mystischen Schrift Alberts des Großen „de adhaerendo Deo". Hier ist von der „Unio mystica" u. a. gesagt: „mutamus nos in Deum" (Kap. 15), „Deus erit in nobis omnia in omnibus" (Kap. 13), „cor ad superna transformare" (Kap. 5), „simplificare

cor" (ibid.); ist der Mensch ledig und frei von allem und jedem, dann kann er Gott ganz und allein anhangen: „se in eum intimissimis medullis omnium virium suarum sincerissime et plenissime diffundit et immergit, dilatat et inflammat et resolvit se" (Kap. 1).

Im Anschlusse an das gleiche Apostelwort, welches den Ausgangspunkt für die eben erwähnte Schrift bildet: „Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo", unterscheidet Richard a S. Vict.: „spiritus in spiritu", „spiritus supra spiritum", „spiritus sine spiritu", l. 5 de contemplatione, c. 12 (cf. Angel. hier., c. 7 und Bonaventura, De septem itin. aetern., dist. 3). Damit wird der Aufstieg des inneren Lebens verstanden: eine Sammlung nach innen, die von den Einflüssen der Sinne möglichst frei geworden ist, — eine nach Freiheit vom eigenen Selbst ringende, feurig zu Gott aufsteigende Bewegung in lichter Liebe, — und endlich eine solche Vollendung dieser Sammlung und Liebe, daß es scheinen möchte, als ob das Menschliche im Göttlichen aufgegangen.

Inbezug auf ähnliche Stellen beim hl. Bernhard, bei Meister Eckhart und anderen Mystikern macht W. Preger l. c. I, 226 die richtige Bemerkung, man müsse „als Regel der Auslegung festhalten, daß die Absolutheit des Ausdruckes nur aus dem Bestreben kommt, eine Seite der Betrachtung nachdrucksvoller hervorzuheben".

Dies gilt insbesondere dort, wo die mystische Sprache ausgeführte Vergleichungen oder einfache Bilder in ihren Dienst nimmt (vgl. oben, n. 181). Man vergleiche auch hier den „Gesandten der göttlichen Liebe". Oder man denke an Ausdrücke, wie „Seelengrund", „Seelenfünklein", „Eintritt ins göttliche Dunkel", „Wüste der Seele", „dunkle Nacht" usw.[1]

Wer das religiöse Leben darstellen will, muß sich als Ziel setzen, daß er „hinter den mannigfachen Ausdrucksweisen, die eine Zeit zur Verfügung hat und die sich teils durch jahrhundertelange sprachliche und kulturgeschichtliche Entwicklungen, teils durch die auftretenden schöpferischen Persönlichkeiten erklären, die Identität der Erlebnisse erkenne". „Umgekehrt muß, wer die Lehren einer Religion darstellen will, sich als Ziel stecken, nicht bloß die einzelnen Gedankenkreise, sondern auch jede Nuance ihres Ausdruckes auseinanderzuhalten." So H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, S. 69. Die hier gestellte Forderung wird nicht leichter, wenn man sie speziell auf das mystische Leben anwendet.

Eine überaus dankbare Einzelarbeit ist hier noch zu leisten nach einzelnen Autoren und Materien, Epochen und Schulen; manches Dunkel wird nur auf diesem Wege aufgehellt, manches Mißverständnis nur auf diesem Wege beseitigt. Denn auf viele andere Fälle trifft zu, was Poulain inbezug auf den hl. Johann vom Kreuze sagt: „Quand nous lisons S. Jean de la Croix, nous avons présentes à l'esprit les divisions classiques des autres auteurs, tous les moules, où ils ont jété leurs

[1] Arbeiten, wie das Glossar, welches soeben Bihlmeyer seiner Suso-Edition beigab, sind gewiß eine wirksame Einladung zur Nachahmung.

idées; et bon gré mal gré, nous voulons y faire entrer les idées du Saint. C'est du temps perdu. Il a son moule à lui." l. c. [1] 223, cf. [5] 215 ff. und 526 ff.

Besonders wichtig sind diese Bemerkungen dann, wenn zur Schwierigkeit des Originals noch die Schwierigkeiten hinzukommen, welche infolge der Übertragung in eine andere Sprache sich ergeben. Bekanntlich hat Johann Gerson gegen das Buch Ruysbroeks „Von der geistlichen Hochzeit" in scharfer Polemik sich gewandt. Die Anlässe hierzu lagen nur zu einem geringeren Teile im Werke selbst, und sie bestanden in Stellen, die im Zusammenhalte mit anderen Schriften des gleichen Autors eine milde Deutung zulassen, wie Surius ausführt; andere Stellen aber, die von Gerson inkriminiert wurden, fanden sich zwar in der lateinischen Übersetzung, die Gerson vorlag, nicht aber im niederländischen Original.

Schließlich ist es wohl selbstverständlich, daß die Terminologie der Mystiker eine erfolgreiche Behandlung nur finden kann, wenn man ihre Quellen studiert. Ein lehrreiches Beispiel hierzu bietet M. Grabmann, Lehre des hl. Thomas v. A. von der scintilla animae, in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XIV (1900), S. 413—427. Neben „scintilla animae" haben wir „intimus mentis sinus" (Richard von St. Viktor), „superior scintilla rationis" (Petrus Lombardus), „vertex animae", „apex mentis" (Dionysius der Kartäuser u. a.), — Seelenfünklein (Eckhart), Seelenburg (Theresia) Grabmann l. c. Dazu cf. „ψυχῆς τις ψυχή" (Philo), „ἀκρότατον τῆς ψυχῆς" (Proklus), „ἄνθος τοῦ νοῦ" (derselbe); siehe Koch, l. c. S. 83 ff., 140, 143, 150, 183.

§ 29. Die Relativität der diesseitigen Vollendung der Gotteinigung; die Einseitigkeit des mystischen Ideals im Quietismus.

Man muß die Schwierigkeit, welche mit der sprachlichen 188
Wiedergabe des mystischen Lebens verbunden ist, im Auge behalten, wenn man den Quietismus in seiner weiteren und in seiner engeren Fassung richtig beurteilen will. Gewiß waren die Quietisten nicht frei von irrigen Anschauungen. Allein manche Mißverständnisse haben sie lediglich dadurch verschuldet, daß sie ihrer Vorliebe zu überschwenglichen Ausdrücken zu sehr nachgaben.

Unter Quietismus soll nach dem spezielleren Sinne ein eigentümlicher Gebetsweg, nach dem weiteren Sinne eine eigentümliche Lebensrichtung verstanden werden. Gemeinsam ist das Ziel: die Verbürgung der Unio mystica. Nach Michael de Molinos soll das große Geheimnis des inneren Lebens in der Passivität, ja in der „Vernichtung" der Seelenkräfte liegen: das

beste Beten ist der Verzicht nicht bloß auf die äußeren liturgischen Übungen, sondern auch auf jede Art von distinkten innergeistigen Akten. Die Messalianer und Hesychasten[1] hatten schon längst zuvor mit einer gewissen Konsequenz die reine Beschaulichkeit, das „Ruhen" von jedem äußeren und inneren Tun als das echte Lebensideal verkündet, wie es übrigens auch außerhalb des christlichen Gedankenkreises oft genug geschehen war und noch geschieht.

Jedem Freunde des mystischen Lebens wird auf seinem Pfade, gleich einem guten Genius, das Wort der „Ruhe", des „Schweigens" begegnen. Wie die Vertiefung[2] zu wissenschaftlichen und künstlerischen Zwecken, ist auch jede entschiedene religiöse Einkehr bedingt durch äußere und innere Stille. Aber wie verschieden ist doch der Sinn, der mit dieser Forderung verbunden wird! Wenn etwa der hl. Vinzenz von Paul schreibt:[3] „Verehren Sie doch in Ihrem Herzen das ruhige und stille Herz unseres Herrn, weil Sie so fähiger werden, ihm zu dienen; denn das Reich Gottes ist ein Reich des Friedens im Hl. Geiste, der nur dann in Ihrem Herzen wohnen wird, wenn darin alles ruhig ist" — soll dies wohl im gleichen Sinne zu verstehen sein wie die bekannte Stelle, an welcher Angelus Silesius die „Stille" preist?

„Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten;
Noch besser aber stumm und still vor Gott den Herren treten!"

Um das teils Mißverständliche, teils Falsche in den Behauptungen des Quietismus und Semi-Quietismus im 17. Jahrhundert mit samt seinen Vorgängern und Ausläufern zu beurteilen, wäre es von Vorteil, eine Zusammenstellung der verwandten Ausführungen der früheren Quietisten zu haben, auch insoweit dieselben nicht unmittelbar auf die Gebetsübung sich beziehen; denn die Rückwirkung der Lebensführung auf die Gebetsübung ist eine ebenso unvermeidliche Konsequenz, als die umgekehrte Beeinflussung des Lebensideals durch das Gebetsideal.

---

[1] Vgl. F. J. v. Stein, K.-L. V, 1960 ff., und des gleichen Verfassers Monographie, Die Hesychasten, 1873; siehe auch unten, n. 293.

[2] Vgl. Plato, Rep. VI, 496, D; Philo, De migr. Abraham 16, nach Koch, l. c. 184.

[3] An Frau Le Gras, siehe Leben des hl. Vinzenz v. P. (Wien 1835) I, 174 f.

Ich erinnere nochmals[1] an die quietistischen Maximen der 189
indischen Einheitsmystik, deren antisozialer und antiethischer Klang weit absteht von dem ethischen Ernst und dem sozial-charitativen Zug des christlich-mystischen Ideals.

Das Erlöschen der Ichheit ist nach diesem System der Weg, um ein für allemal frei zu werden von aller Schwankung und Trübung des wahren Lebens, des wahren Friedens. Dann sind die Begierden überwunden, weil mit dem Erlöschen der Ichheit die Gegensätze verschwunden sind, auch die Gegensätze von Ja und Nein, von Gut und Bös. Weil das „Brahman" nicht erniedrigt wird durch böse Werke und nicht erhöht wird durch gute Werke, lebt der echte Mystiker „jenseits von Gut und Bös". Wohl heißt es, daß die Altvorderen gut daran taten, alles „eitle Verlangen" abzuwerfen, sich freizuhalten vom Verlangen nach Nachkommen, vom Verlangen nach Besitz, vom Verlangen nach der Welt. Aber was soll das, wenn Bejahung und Verneinung miteinander Fangball spielen! „Der Vater ist nicht Vater, die Mütter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; der Dieb ist nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder; der Aszet ist nicht Aszet, der Büßer nicht Büßer; dann ist Unberührtheit vom Guten und zugleich Unberührtheit vom Bösen; dann sind überwunden die Qualen des Herzens." „Wer nicht sieht, ist doch sehend; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites außer ihm, kein anderes von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte."[2]

Verglichen mit solchen Dithyramben auf die Apathie und den Antinomismus haben manche[3] Loblieder der Neuplatoniker auf Stille und Schweigen einen fast milden Klang. Die Maxime Plotins, daß „der Mystiker in Ruhe harren soll, bis die göttliche Erleuchtung sich einstellt",[4] ist fast wörtlich wiederholt worden von

[1] Vgl. oben, n. 164.

[2] Bei Dahlmann a. a. O. S. 121 f., vgl. S. 63, 76.

[3] Nicht alle; vgl. auch hier die Zitate von n. 164.

[4] „ἡσυχῆ μένειν ἕως ἂν φάνῃ." Nach Strauß-Torney entspricht die altägyptische „Menu" (Ruhe, Stille) der gnostischen „Σιγή", von welcher Basilides, Valentin, die Schüler des Markus, zu erzählen wissen, siehe Hippolyt, Philos. VII, 27; Irenäus, Adv. haer. I, 11, 5 und 13, 6. Vergleiche zum ganzen Koch, l. c. S. 123—134.

den Autoren des 17. Jahrhunderts, aus denen hier sofort einige Sätze zur Charakterisierung der ganzen Richtung mitzuteilen sind. Ich wiederhole hier, was ich früher gesagt habe: diese kühnen Ergüsse wären wohl großenteils unterblieben, sicher aber wären sie weniger enthusiastisch aufgenommen worden, wenn man sich bewußt gewesen wäre, wie nahe man damit den oben skizzierten Anschauungen gekommen sei.

190 In ihren geistlichen Briefen ergeht sich Frau von Guyon gelegentlich in folgenden paradoxen Sätzen: „Lasset uns ebenso vergnügt sein in dem nämlichen Willen (Gottes), wenn er uns keine Barmherzigkeit erzeigen sollte, als wenn wir sie in der Tat und Kraft erführen; denn sein Wille ist uns mehr als alle Barmherzigkeit. O du Wille meines Gottes, du würdest in der Hölle mein Paradies sein! Du Paradies, du würdest ohne den Willen meines Gottes nur eine Hölle sein!“ [1]

Man darf die Schriftstellerin nicht etwa damit entschuldigen wollen, daß sie von einer Rede-Figur Gebrauch zu machen das Recht habe; sie selbst würde diese Verteidigung zurückweisen. Denn in dem „Opfer der Seligkeit“ glaubt sie gerade den höchsten Gipfelpunkt des inneren Lebens aufgezeigt zu haben. Schon ist in der Seele die leiseste Regung ihrer Selbstheit erloschen. Sie kennt weder Neigung noch Widerwillen, weder Abneigung noch Begierde. Nun gilt es, völlig „nichts zu werden“, „mystisch zu sterben“. Die Seele erscheint nämlich sich selbst als ewig verworfen; in diesem schrecklichen Zustande winkt aber das wahre innere Leben. Gott will jetzt die Seele zur höchsten Vollendung führen. Die Seele geht ein in Gottes Willen: sie bringt das Opfer ihrer eigenen Seligkeit, wie es Christus will, und damit ist sie denn erwacht zu einem ganz neuen höheren Leben.[2]

An anderer Stelle [3] rühmt de Guyon den Hochstand der auserwählten Seelen, die in ihrem Innern das gefunden haben, was sie umsonst im Äußeren gesucht. „Sie sind in einen Stand innerer Freiheit versetzt, in welchem das innere Gebet von selbst aus ihrem Herzen quillt. Je mehr sie in ihr eigenes Innere sich versenken und verlieren, um so mehr kosten sie ein Etwas, das in über-

[1] Lettr. spir. I, 173, Heppe, l. c. S. 471.
[2] Discours II, 52, 15 f., Heppe S. 466.
[3] In den Torrents, bei Heppe S. 463.

schwenglicher Weise sie beseligt." Allem absterbend, möchten sie auch aller Welt das Glück dieses seligen Sterbens mitteilen. Wenn sie sich in der herrlichsten Natur ergehen, vermögen sie kaum etwas zu unterscheiden. „Die Bäume blühen nicht, die Blumen duften nicht für sie." Die Seele wird durchblitzt von wundersamen Bildern. Eine göttliche Kraft hat diese Glücklichen gefangen genommen, und „alles ist vergöttlicht" — „um so zu sagen", wie doch die Verfasserin gelegentlich beifügt,[1] während sie an anderen Seelen keinerlei Vorsorge trifft, ihre aus edlen Anschauungen und aus unbesonnenen Übertreibungen buntgemischten Sätze vor Mißdeutung zu schützen.

Bevor wir auf den großen Apologeten der Frau von Guyon, 191
Bischof Fénélon, eingehen, müssen wir den Mann beachten, der weitaus den größten Einfluß auf die ganze Bewegung ausübte und der bereits wiederholt Erwähnung fand, Michael de Molinos. Er lebte und wirkte in Spanien, dann aber in Rom und genoß, als Seelenführer wie als aszetisch-mystischer Schriftsteller, großes Ansehen, bis ihm zuletzt die Einseitigkeit seiner Anschauungen und überdies Bedenken gegen seinen Wandel die kirchliche Verurteilung zuzogen. Molinos hat reichlich aus den aszetischen und mystischen Schriftstellern seiner Zeit und der früheren Jahrhunderte geschöpft und manche kostbare Perle in seinen „Geistlichen Wegweiser" aufgenommen. Er zitiert Theresia und Alvarez, Tauler und Suso, Thomas und Bonaventura, Gregor und Augustinus. Ihm selbst stand eine aus der Erfahrung gewonnene reiche Seelenkunde zu Gebote; man vergleiche nur seine Darstellung der „geistigen Dürre", der Irrwege der Selbstsucht, der Fehlgriffe in der Seelenleitung. Er wußte auch für seine Ideen ein schönes, durch Bilder belebtes sprachliches Gewand zu finden. Übrigens verfaßte er außer dem genannten Hauptwerke noch eine Reihe anderer Schriften und wirkte überdies durch seine zahlreichen Briefe. Ohne Zweifel wurden von seinen Anhängern die Einseitigkeiten noch weiter überspannt, und vor allem mußte das Konventikelwesen, zu dem die neue Richtung den Anlaß gab, bedenkliche Folgen nach sich ziehen.[2] Hier sind nur die Sätze zu beachten, welche, ausgezogen aus seinen Werken, teilweise als häretisch und verdächtig, teilweise als irrig, bedenklich,

[1] Le Cantique 6, 4, vgl. dagegen Lettr. spir. II, 187.

[2] Zum ganzen vgl. Terzago, Theol. hist.-myst., p. 10 ff.

schädlich am 20. November 1687 von Papst Innozenz XI. in der Bulle „Coelestis Pastor" zensuriert wurden.

Es ist notwendig, wenigstens die wichtigsten dieser Sätze nach Sinn und Wortlaut mitzuteilen.

Erstens: Nach Molinos sollen die gewöhnlichen drei Wege der Läuterung, Erleuchtung, Heiligung das Absurdeste sein, was jemals in der Mystik behauptet worden ist; es gibt nur einen Weg: das innere Leben. Dieses wahre innere Leben besteht in der Passivität, in der Annihilation der Seelenkräfte. Wer, statt diesen herrlichen Weg zu gehen, das geistliche Leben nach der gewöhnlichen Weise pflegt, wird sich in der Todesstunde bitter enttäuscht finden und muß im Jenseits erst geläutert werden.

Siehe Denzinger, Enchiridion, n. 1088 ff.; einige Belege mögen folgen:

Prop. damn. 1. Oportet hominem suas potentias annihilare, et haec est via interna.

Prop. damn. 2. Velle operari est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens etc.

Prop. damn. 4. Activitas naturalis est gratiae inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

Vgl. prop. 5 (siehe oben, n. 174), sowie prop. 26 und 54.

Dazu vgl. die (1689) von Innozenz XI. verworfenen Sätze des Kardinals Petrucci.

Prop. 11: Il niente è l'esemplare dell' anima mistica. Come stava egli prima che Dio creasse il mondo? Pensava egli a se stesso, et haveva cura di se? . . . Certo che no.

Prop. 12: Quando l'anima annichila tutte le cognitioni, quanto le sara facile di porsi con la fede cieca in Dio! . . .

Prop. 19: L'anima, la quale per gratia di Dio è giunta a questo stato (cioè della contemplatione negativa) perde ancora la distintione delle cose nel suo virtuoso operare, e perde la propria volontà . . .

Siehe J. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher, 1904, S. 563 ff.

In diesem Zusammenhange möchte ich noch zur ganzen Frage des Quietismus aufmerksam machen auf H. Watrigant, L'école de la spiritualité' simplifiée et la formule de laisser faire Dieu, Rev. des scienc. écel., S. 9, t. 8, p. 150 ss., 228 ss., sowie insbesondere auf die zwei Predigten Taulers auf den ersten Fastensonntag, bei Hamberger, I; siehe z. B. S. 195, 204 f., 208 f.

Zweitens: Molinos mahnt:[1] „So du willst, daß der höchste König auf dem Throne deiner Seele sich niederlassen soll, so mußt

[1] „Geistl. Wegweiser" I, 1.

du sie rein, stille, friedlich halten, rein von Sünde und Gebrechen, still und frei von Furcht, ledig von Begierden und Gedanken, friedlich von Anfechtungen und Drangsalen." Um solches zu bewerkstelligen, mußt du die Seele in ihr Inneres einkehren lassen durch die Einziehung aller ihrer Kräfte, auch in der Zeit des Gebetes. „Halte dich versichert, daß, wenn du nicht mehr der Betrachtung obliegen kannst, solches deine größte Glückseligkeit sei; dann ist es ein klares Zeichen, daß dich Gott durch den Glauben und durch die Stille als einen kürzeren und leichteren Weg zu sich ruft." Auf diesem Wege kann die Seele, „wenn sie erstorben, stumm, gelassen bleibt, ohne Hindernis den göttlichen Einfluß empfangen". „Wer sollte nicht glauben, der Same wäre ganz verfault und verdorben, wenn er so lange in der Erde liegt! Und gleichwohl sieht man ihn nachher aufgrünen, wachsen, Frucht bringen. Also ist es auch mit der Seele, wenn sie Gott der Betrachtung beraubt." [1]

Einschlägige Propositionen wurden oben, n. 129, mitgeteilt; dazu noch:

P. d. 25. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis: quia oratio et resignatio idem sunt, et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio!

Drittens: Als eine Folgerung dieser Entwertung des betrachtenden Betens ergab sich für Molinos die Theorie einer zweifachen Weise, auf den Empfang der heiligen Kommunion sich vorzubereiten: die noch nicht zur Innerlichkeit Gelangten mögen ihre Sünden bereuen und bekennen, sich von den Kreaturen losmachen, darüber meditieren, wer derjenige sei, den sie empfangen wollen, und wer es sei, zu dem der Heiland komme, und welche Gnaden sich hier bieten; die wahrhaft Innerlichen dagegen bedürfen keinerlei aktueller Vorbereitung, weil ihr ganzes von der passiven Gelassenheit durchformtes Leben die allerbeste und zwar beständige Vorbereitung auf die heilige Kommunion ist.[2] In gleicher Weise ist die Übung spezieller Danksagungen ganz entbehrlich, und dasselbe gilt inbezug auf die Übung des Bittgebetes, auf die Feier der Festtage, was alles der innerlichen Seele mehr Hindernis als Förderung bedeutet. Auch die sakramentale Beichte ist ihnen nicht notwendig, ja sie ist ihnen unmöglich.

[1] Ibid. I, 2.

[2] Ibid. II, 13.

Prop. damn. 32: Nec ante nec post communionem alia requiritur praeparatio aut gratiarum actio (pro istis animabus internis) quam permanentia in solita resignatione passiva; quia modo perfectiore supplet omnes actus virtutum, qui fieri possunt et fiunt in via ordinaria. Et si hac occasione Communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimendi sunt, quoties non dignoscatur, eos esse ex impulsu speciali Dei: aliae sunt impulsus naturae nondum mortuae.

Ferner siehe P. d. 33, 34, 47, 48, 60, sowie 14 und 15.

Viertens: Wiederum eine Folgerung, aber eine der verhängnisvollsten, wird gezogen, wenn die volle Resignation gefordert wird gegenüber Eifer oder Lauheit in geistlichen Dingen, gegenüber jeder Art von Versuchung, selbst gegenüber dem Bösen, falls es „infolge dämonischer Gewalt" oder „auf höhere Erleuchtung hin geschieht", weil es dann nicht Sünde sein kann! Denn im Hochstande des inneren Lebens könne eine Sünde überhaupt nicht mehr geschehen, weder eine schwere, noch eine läßliche Sünde; die Seele habe ja keinen eigenen Willen mehr, sie könne also nichts anderes wollen, als was Gott will, sie wohne in einem unerschütterlichen, unveränderlichen Frieden.

Prop. d. 17: Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animae nostrae, non est amplius habenda ratio tentationum; nec eis alia resistentia fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commovetur, oportet sinere, ut commoveatur, quia est natura. Man sieht, wie leicht der extreme Supranaturalismus zum krassesten Naturalismus führt, cf. Prop. d. 28, 37, 41, 42! Für den niedrigsten Antinomismus muß das paulinische Wort (Röm. 7, 19) herhalten: Quod nolo malum, hoc ago, siehe Prop. d. 45 und 47! Vgl. unten, n. 195.

Was bei pathologischen Zuständen in einzelnen Fällen zutreffen kann, wird hier zum Prinzip des höchsten Seelenstandes verkehrt. Es gibt Psychopathien, bei denen die sittliche Verantwortlichkeit eingeschränkt oder aufgehoben ist; aber dergleichen gehört nicht in die Mystik, sondern in die Ethik, bezw. in die Psychiatrie. Es gibt auch Fälle mit einem leichten psychopathischen Einschlag, bei welchen die Ablenkung auf andere Dinge die einzige Möglichkeit ist, der Versuchung zu begegnen. Dies hat aber mit den quietistischen Verirrungen nichts gemein. Vgl. unten, n. 204.

Die eigentliche Wurzel dieser Verirrungen ist das Verkennen der Relativität der diesseitigen Vollendung. Siehe prop. d. 57: Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata, nec mortalia nec venialia; prop. d. 61: Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, cf. prop. d. 62.

Von Vorteil scheint es mir, zur nochmaligen zusammenfassenden Würdigung der eben ausgeführten vier Absätze, aus den bereits zitierten Taulerschen Ausführungen wenigstens einige Gedanken auszuheben. Diejenigen, die in den Quietismus verfallen, „verirren" nach Tauler „so fern von Gott und von allen Tugenden, daß sie kaum oder nimmermehr wiederkehren können, und das sind alle diejenigen, die ohne Übung der Tugend, mit einem ungebildeten, bloßen Verstand, eigenen Willen in sich besitzen, in bloßer Ledigkeit ihres Geistes und ihrer Natur. Diese fallen in eine blinde Verleitung ihres Wesens und werden unachtsam aller guten Werke von außen und inwendig und verschmähen alle inwendigen Werke, das ist Willen und Wissen, Liebhaben und Begehren, und alle Wirksamkeit und Zuneigung zu Gott. Hätten sie in all ihrem Leben eine Stunde Gott lauter gemeinet und lieb gehabt und wahre Tugend versucht, so möchten sie zu diesem Unglauben nicht kommen. Denn die Engel und die Heiligen und Christus selbst werden ewiglich lieben und begehren, danken und loben, wollen und wissen, und ohne diese Werke mögen sie nicht selig sein, — und wirkte Gott selbst das nicht, er wäre weder Gott, noch selig!"

„Darinnen sind diese Menschen schwer betrogen, denn sie entschlafen und versinken in gefährlicher, natürlicher Ruhe. Wenn sie diese Rast in sich selbst empfinden ohne Liebe, ohne Übung der Tugend, so wollen sie dieselbe besitzen und dabei bleiben." „Dieser Leute Weise ist ein stilles Niedersitzen des Leibes ohne Werke, mit lediger, unbeachteter Sinnlichkeit und gekehrt in sich selbst. Sie sind ohne Übung und ohne liebendes Anhangen an Gott; darum erkennen sie sich selbst nicht, sondern ruhen in ihrem eigenen Wesen, und also ist ihr Wesen ihr Abgott, denn sie dünket, es sei ein Sinn, und sie hätten ein Wesen mit Gott; doch das ist unmöglich, und hiermit sind sie am schwersten betrogen, wie ich euch oft und viel gesagt habe."

„Der Mensch muß sich setzen in den niedersten Stand, unter alle Menschen, als armer Sünder." „Auf diese Untertänigkeit mag er sein Fundament setzen für ein hohes Leben!" „Danach soll er die Gebote Gottes und der heiligen Kirche anfassen, und die soll er meinen zu halten und dabei zu bleiben, dieweil er lebt." „Er muß seine Natur bezwingen und widerstehen allen

unordentlichen Lüsten." Er soll sein Kreuz tragen, Liebe und Milde haben zu den Menschen, Treue und Gehorsam gegen Gott.[1]

192 Der bereits erwähnte Fénélon, Erzbischof von Cambrai, ragt zwar in jeder Weise über die eigentlichen Vertreter des Quietismus hinauf, hat aber nichtsdestoweniger in einer Reihe von Behauptungen die goldene Mitte der Wahrheit überschritten. Fénélons unermüdliche hirtenamtliche Tätigkeit, seine schriftstellerische Fruchtbarkeit, seine klassische Bildung, seine pädagogische Erfahrung, sein Einblick in die Zeit und ihre Aufgaben, seine Frömmigkeit und Tugend, seine Würde und seine Milde bleiben unangetastet[2] durch die Zensur, zu welcher seine im Jahre 1697 erschienene „Explication des Maximes des Saints" den Papst Innozenz XII. am 12. März 1699 veranlaßt hat. Übrigens wurden die verworfenen Sätze, 23 an der Zahl, nicht etwa als häretisch, sondern als (in sich oder nach dem Zusammenhang) gewagt und irreführend, beziehungsweise als irrig bezeichnet.[3]

Das religiös-sittliche Ideal hat zu allen Zeiten edle Herzen erwärmt, und nicht minder hat es edle Geister aufgerufen, nach dem Schlüssel zu suchen, der den Blick und den Gang in das Heiligtum des Ideals ermöglicht. Fénélon glaubt diesen Schlüssel im Leben der Heiligen entdeckt zu haben. Mit Enthusiasmus verkündet er seine Entdeckung. Er kann es nicht anders für möglich halten, als daß man mit Freuden dieselbe aufnehmen werde. Die „ganz lautere Liebe zu Gott", das ist der Heiligkeitsschlüssel, der Himmelsschlüssel! Wenn schon in der Welt jeder lohnsüchtige Dienst als niedrig erachtet werde, so müsse um so mehr vom religiösen Ideal alles Selbstische ferngehalten werden, wie es denn auch im höchsten Vorbild und Gesetz des geistlichen Lebens, in Christus uns gezeigt wird. Es gelten deshalb nach Fénélon folgende Stufen:

[1] Taulers Predigten, Hambergers Ausgabe, I, S. 194 f.; vgl. oben, n. 171, am Schlusse.

[2] Fénélons Klugheit allerdings, sowie die männliche Gesundheit seiner Religiosität werden weniger günstig beleuchtet durch M. Masson, Fénélon et Mme Guyon, Documents nouveaux inédits, 1907. Siehe L'ami du Clergé, 1907 (Nr. 31), p. 700 f.

[3] Siehe Denzinger, l. c., n. 1193—1215, und vgl. die Schlußbemerkung, ibid. (ed. 9) pag. 231.

Irdische Liebe: Rücksicht auf zeitlichen Lohn, nach Art der alttestamentlich-jüdischen Motive.

Knechtische Liebe: Rücksicht auf den ewigen Lohn, aber nur ein Dienen um den Lohn.

Liebe der Hoffnung: eine Rücksicht auf den Lohn, mit einem Einschlag von Liebe.

Liebe der Charitas: hier ist die Liebe ausschlaggebend, aber sie hat noch als Einschlag die Erwartung des ewigen Lohnes.

Reine Liebe: ohne alle Vermischung mit dem Interesse der eigenen Beseligung.

Auf dieser letzten Stufe wird die Seele schließlich hoch genug steigen, um das volle Opfer ihrer ewigen Seligkeit zu bringen. Selbst die eigene sittliche Vollendung ist nicht mehr ein Gegenstand des Strebens, und auch die Liebe gilt nicht mehr als Ziel der Sehnsucht, insoweit die Liebe persönliche Vollendung und persönliches Glück bedeutet, sondern nur insoweit sie das ist, was Gott will. In dieser reinen Liebe ist der Inbegriff des wahren geistigen Lebens zu erkennen, das höchste Prinzip, das ideale Motiv des Tuns und Lassens.[1]

Wie leicht diese Theorie praktisch in die Irre führt und wie wenig sie in dieser Fassung innerlich haltbar ist, wird sich am besten ergeben, wenn wir der Reihe nach einige der Hauptsätze prüfen, die von der obersten kirchlichen Behörde aus Fénélons Schriften ausgezogen wurden.

An erster Stelle steht hier die Proposition: „Es gibt einen 193
dauernden Stand einer Liebe zu Gott, die reine Liebe ist, ohne irgendeine Beimischung des Beweggrundes des eigenen Interesses. Weder die Furcht vor den Strafen noch die Sehnsucht nach Belohnungen haben fernerhin einen Teil an dieser Liebe. Gott wird nicht mehr geliebt mit Rücksicht auf Verdienst oder auf Voll-

[1] Zu diesen letzten Sätzen siehe z. B. prop. 10, 19, 23; zur ganzen Darstellung vgl. Kardinal Gennari im Mon. Eccl., vol. XVII, p. 364 ss., welche Arbeit auch im folgenden benutzt ist; die einzelnen Artikel dieser Abhandlungen sind i. J. 1907 (Rom) in Buchform erschienen unter dem bereits erwähnten Titel: Del falso Misticismo. Über die Schriften Fénélons selbst („Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure", etc.), sowie die Gegenschriften Bossuets („Instructions sur les états d'oraison", etc.), siehe etwa Weinand im Kirchenlexikon,[2] IV, 1333—1337.

kommenheit oder auf Glück, welches in der Liebe gefunden wird." Dazu kommt als nähere Bestimmung die zweite Proposition: „Im Stande des beschaulichen Lebens oder der Einigung kommt jedes interessierte Motiv von Furcht und Hoffnung in Wegfall."

Was also hier von Fénélons Seite behauptet und von der kirchlichen Zensur als bedenklich, bezw. als irrig abgewiesen wird, ist nicht die Meinung, daß in diesem oder jenem Falle von den Motiven der Hoffnung oder der Furcht abgesehen werden könne, sondern daß diese „reine Liebe" als dauernder Stand sich finde und daß dieser Stand mit der sogenannten Via unitiva gegeben sei.

Daran schließt sich eine Kette von Anschauungen, die mit dem Worte „Indifferenz" zusammengefaßt werden und mit der ersten und zweiten Proposition in innerem Zusammenhange stehen. Wenn wir nämlich von Furcht und Hoffnung absehen dürfen und können oder müssen: dann bedeutet das eben Indifferenz gegenüber unserer diesseitigen Vervollkommnung als solcher und gegenüber unserer diesseitigen und jenseitigen Beseligung als solcher. „In jenem Stande der heiligen Indifferenz wollen wir nichts für uns, alles für Gott. Wir wollen nichts mit Rücksicht darauf, daß wir vollkommen und selig werden wegen unseres eigenen Interesses; sondern wir wollen alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, insoweit es Gott gefällt, zu bewirken, daß wir vermöge der Einwirkung seiner Gnade diese Dinge wollen," so lautet die fünfte Proposition, während die sechste (wie die neunzehnte) darauf Gewicht legt, daß wir allerdings unser ewiges Heil wünschen mit Rücksicht darauf, daß es Gott gefällt, uns zu beseligen, und daß Gott dadurch verherrlicht wird; wir müssen ja das wünschen, was Gott will.

Der Seelenführer kann folgerichtig (nach einer weiteren Thesis) einer vollkommenen Seele gestatten, mit Resignation in den Verlust ihres eigenen Glückes, in die vom gerechten Gott ihr, wie sie glaubt; zugesprochene Verwerfung sich hineinzufinden. Prop. d. 12.

„Das Wesentliche der geistlichen Führung besteht darin, daß man nichts anderes tut, als Schritt für Schritt mit unermüdlicher Geduld, Vorsicht und Zartheit der Gnade zu folgen. Man muß sich innerhalb dieser Schranke halten, damit Gott handeln möge, und man darf niemals zur reinen Liebe führen wollen, außer wenn Gott durch die innere Salbung das Herz diesem Worte öffnet, welches den annoch an sich selbst haftenden Seelen so hart klingt, daß es ihnen zum Anstoß und zur Verwirrung gereichen könnte." Prop. d. 3.

Um auf diese letzte These sogleich mit einem Worte einzugehen, so verdient Fénélon natürlich volle Zustimmung, insoweit er sagen will, daß der Seelenführer niemals, sich überstürzend, die Seele zu heroischen Akten vorandrängen solle. Die Seelenleitung darf überhaupt nichts Aufdringliches und Gewaltsames haben; sie darf am wenigsten die Seele in eine Art des geistlichen Lebens hineinzwingen, die dem individuellen Naturell und der besonderen göttlichen Berufung widerstrebt. Auf der anderen Seite darf der geistliche Führer nicht im Wege stehen, wenn hinlängliche Kennzeichen dafür sprechen, daß eine Seele zum Streben nach höherer Vollkommenheit bestimmt und bereit ist. Die obige Äußerung des Bischofs von Cambrai klingt aber so, als ob in der fühlbaren Gnade die eigentliche Direktive gesucht werden dürfte und als ob das aktive Verhalten ganz zurücktreten müßte.

Letztere Einseitigkeit tritt auch sonst mehrfach hervor; ich nenne nur die prop. 16, welche einen so vollkommenen Habitus der Beschaulichkeit statuiert, daß es eines diskursiven Meditierens überhaupt nicht mehr bedarf. Da noch immer nach dieser Seite hin mißverständliche Thesen aufgestellt werden, mag die verworfene propositio in ihrem Wortlaute folgen: Datur status contemplationis adeo sublimis adeoque perfectae, ut fiat habitualis: ita ut, quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem eiusque actus methodicos. cf. prop. 15 und 17. Vgl. oben, n. 129.

Unstreitig am wichtigsten aber ist die Beurteilung der oben dargelegten Fénélonschen Theorie von der reinen Liebe und von der völligen „Indifferenz". Wir wenden uns zu dieser Aufgabe.

Wenn die geringe Wertung der Aktivität im geistlichen Leben 194
ein großer Fehler ist, so ist es eine nicht minder folgenschwere Irrung, wenn man versucht, einen Abgrund zu graben zwischen dem gewöhnlichen christlichen Leben und der Unio mystica und wenn man dafür den abgrundtiefen Unterschied verkennt, der in Wahrheit auch den höchsten Stand des mystischen Lebens vom jenseitigen Glorienstande trennt. Wir werden hierauf zurückkommen.

Der schwerste Fehler aber, der im Systeme Fénélons liegt, besteht in der Zusammenwürfelung des echten Selbstvervollkommnungs- und Glückseligkeitsstrebens mit einem unwürdig-egoistischen Lohndienste; denn auf diese Ineinssetzung drängt der Fénélonsche Begriff der reinen Liebe, beziehungsweise ihres Gegenteils, der interessierten Liebe hinaus. Die Rücksicht auf die eigene sittliche Vollendung und auf die eigene Endbeseligung ist so wenig untermystisch, als sie unterchristlich, untersittlich ist. Nur wenn der Gottesbegriff oder der Tugendbegriff oder der Glückseligkeitsbegriff

verdunkelt wird, kann auch die Himmelshoffnung entarten, während sie an sich vom religiösen und sittlichen Ideal unlösbar ist. Es handelt sich ja *nicht* um das Streben nach einem sachlichen, von der persönlichen Gottesgemeinschaft getrennten Lohn,[1] sondern um die Erfüllung unseres letzten und höchsten Daseinszieles durch die Verähnlichung und Vereinigung mit dem höchsten und einzigen Gut, mit dem persönlichen Gott, der Quelle aller Heiligkeit und Seligkeit. Wie sollte eine Minderwertigkeit darin liegen, daß wir nach der von der göttlichen Huld uns dargebotenen und anempfohlenen jenseitigen *Endvollendung trachten*, von welcher die *Endbeseligung untrennbar* ist! Wie könnte also der Idealstand des Mystikers darin liegen, daß er gegen seine Vollkommenheit und Seligkeit, gegen Himmel und Hölle indifferent ist! Würde damit nicht hier Überspannung, dort Apathie in die Nähe gerückt, hier extremer Fanatismus, dort ebenso extremer Quietismus? Wieviel künstlicher Steigerung und wieder wieviel unnatürlicher Unterdrückung des Gefühlslebens wird durch solche vermeintlichen Ideale Vorschub geleistet — zu ungunsten der ruhigen Erwägung und der rechten, festen Willensarbeit! Die fortschreitende Läuterung unserer Seele von allem ungeordnet Selbstischen wird weit eher verhindert als befördert durch diese Theorie der „uninteressierten" Liebe, die zuletzt, weil Vorrecht der höchsten Spiritualität, allzuleicht die gleiche Selbstsucht „im großen" herbeiruft, die sie „im kleinen" bekämpft hat.

Welches Urteil fällt übrigens die Heilige Schrift in dieser Sache? Man kann doch Matth. 5, 12 nicht aus dem Evangelium tilgen. Es ist ein Heilandswort, ein göttliches Wort: daß wir uns freuen, daß wir frohlocken dürfen ob des überherrlichen „Lohnes"! Das Tridentinum aber hat in der sechsten Sitzung beim Justifikationsdekret zugleich mit der göttlichen Charitas auch den Glauben und die Hoffnung in ihrem Besitzstand feierlich

[1] Gegen eine solche Auffassung des „meritorischen" Verhältnisses richten sich die Verwahrungen der Mystiker, wie z. B. des Verfassers der „deutschen Theologie". „Ein einziger wahrer Liebhaber ist vor Gott mehr als tausend Löhner und Mietlinge." Lohnsucht schafft eben niemals wahre Tugend und niemals dauernde Tugend. „Ein Lohner hätte gern seine Arbeit zu Ende. Einen wahren Liebhaber, den verdrießt weder Arbeit, noch Zeit oder Leiden." Siehe das ganze 38. Kapitel, bei Pfeiffer, S. 140 ff.

anerkannt.[1] Ein Himmelshoffen im Gegensatze zur Charitas wäre kein christliches Hoffen; aber im Bunde mit derselben, ja teilweise als Frucht derselben,[2] ist das Hoffen seinerseits eine Förderung der Liebe, weil wir um so fester und ausschließlicher an das höchste Gut in heiliger Liebe uns hingeben, je sicherer wir erwarten, je glühender wir uns sehnen, mit ihm ewig vereinigt zu werden.[3] Wie der Intellekt an die ersten Gesetze des Denkens gebunden ist, so haftet der Wille nach gottgegebenem inneren Drange am Streben nach dem höchsten Gute,[4] — nach dem wahren höchsten Gute, wenn nicht schuldbare Trübung und Verkehrung dazwischen tritt. Eine Indifferenz aber gegen die Erreichung des höchsten, ungeschaffenen, ewigen, unendlichen Gutes kann nie und nimmer postuliert werden.

Die einzelnen scheinbar gegenteiligen Meinungen der Väter und Mystiker lassen sich leicht durch den Zusammhang und durch den Vergleich mit anderen Stellen erklären. Der hl. Bernhard sagt z. B., Sermo 83 in Cant. Cant.: „Purus amor mercenarius non est;" aber er sagt auch, Sermo 59 in C. C.: „Numquid mercenarium eum quis existimet, qui paternae inhiat haereditati?" Zudem kommt einzelnen kühnen Sätzen keine Beweiskraft zu.

Als weiteres Beispiel diene eine Ausführung Ruysbroeks, die ich nach dem Auszuge des Ludwig Blosius wiedergebe.

„Unter allen Bitten, welche Christus auf dieser Welt ausgesprochen, war diejenige, die er bei bevorstehendem Leiden vor Gott gebracht, die höchste und ausgezeichnetste, da er gesprochen: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" „Es ist zwar wonniglich, von Gott zu erlangen, um was wir bitten, wenn wir nämlich um Gnade und Tugenden bitten; allein es ist noch weit kostbarer und heilsamer, sich dem allmächtigen Wohlgefallen Gottes gänzlich hinzugeben."

Und später:

„Könnte es einer dahin bringen, daß er die Gerechtigkeit Gottes gegen ihn gerade so zu küssen und zu lieben vermöchte wie seine Barmherzigkeit, so würde er wahrhaftig vollkommene Verzeihung aller seiner Sünden und der ihnen gebührenden Strafen ebenso leicht erlangen, als die Leichtigkeit ist, mit der ein Wassertropfen in einem Feuerofen verzehrt wird." Der Kontext wehrt, wie ersichtlich, jedes Mißverständnis ab.

[1] „Haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem" usw. Trid. s. VI, cap. 7 cf. can. 26 de iustificatione: S. qu. d. iustos non debere ... exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum etc.

[2] Thomas A., S. Th. II, II, 17, 8.

[3] Bonaventura, l. III, dist. XXVI, qu. 3.

[4] Thomas A., ibid., I, 82, 1 cf. II, II, 83, 9.

Auch der weitere Zusatz erhält von hieraus seine Aufhellung. Ruysbroek sagt nämlich, „es sei weit wonnevoller, sich der göttlichen Gerechtigkeit überlassen" (nämlich im obigen Sinne!) als der göttlichen Barmherzigkeit; denn es liege darin eine größere Abtötung! Siehe M. Jocham, Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, (1876), Bd. 3, S. 46 vgl. S. 41 ff.

Ludwig de Ponte sagt: „Im Gefolge der vollkommenen Armut des Geistes ist die vollkommene Ergebenheit des Herzens in den Willen Gottes, die Entschlossenheit, wenn es ihm gefiele, aller geschaffenen Güter und Gaben zu entbehren mit Ausnahme seiner Gnade, seiner Freundschaft und der Tugenden, die uns ihm wohlgefällig machen. Diese Gottergebenheit zieht den Willen Gottes allem eigenen Vorteile vor, so daß der Mensch, wenn es zur Verherrlichung Gottes diente, bereit wäre, für immer oder auf eine Zeit seiner Anschauung zu entbehren und die Höllenstrafen zu leiden, wenn nur seine Liebe bleibt." Dann verweist de Ponte auf Röm. 9, 3 und Exod. 32, 32, bemerkt aber eigens, daß die Anfänger im geistlichen Leben einer so hohen Auffassung nicht gewachsen wären. Erklärung des Hohen Liedes, 17. Ermahnung, § 3.

Die letzten Artikel der Konferenz von Issy im Jahre 1695 suchten in positiver Weise darzulegen, in welchem Sinne und bis zu welcher Grenze man „die rächende Gerechtigkeit Gottes" gegen die eigene Seele liebevoll umfassen, und wie man mit Resignation in den Gedanken sich hineindenken könne, die Strafen der von Gott Verstoßenen zu ertragen.

Selbst die Seelen, welche sich gleich einem Job in die äußerste Nacht der Hoffnungslosigkeit hineingestoßen sehen, sollen die Zeit-Intervalle, in welchen Lichtstrahlen in ihr Gemüt hineinfallen, dazu benutzen, Akte des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe zu erwecken! Was den Seelenführer betrifft, so darf er niemals zulassen, daß solche Seelen der vermeintlichen Gottverlassenheit zustimmen; im Gegenteile muß er immer darauf hinweisen, daß Gott sie gewiß nicht verlassen werde! So der 31. Satz.

Der 32. Satz betont unter Berufung auf Cyprian und Augustin, das „Sich selbst Verlassen", „Sich selbst Vergessen" des Christen könne nur bedeuten: „alle seine Sorgen auf Gott werfen", „alle Heilshoffnung auf ihm allein beruhen lassen".

Im Anschluß daran betont der 33. Satz, daß auch bei den heldenmütigsten Selbstaufopferungen der vollkommenen Seelen und bei der Bereitwilligkeit selbst zu den äußersten Peinen das Festhalten an der Liebe und Gnade Gottes und an den wesentlichen, christlichen Akten (Glaube, Hoffnung usw., siehe Thesis 1 ff. der gleichen Konferenz!) selbstverständliche Voraussetzung sei.

Den lateinischen Wortlaut der Sätze siehe bei Kardinal Gennari, Del falso Misticismo, p. 193 s.

Wenn demnach das ganze Leben und Streben, wenn alles Tun und Lassen des vollkommenen Lebens von der königlichen Tugend der Liebe getragen sein muß, so ist damit nicht ausgeschlossen,

sondern eingeschlossen, daß im mystischen Leben die zahlreichen sittlichen Einzel-Motive in Wirkung bleiben, die einer Informierung durch die Liebe fähig sind, ohne deshalb formell mit ihr zusammenzufallen, wie der Gehorsam gegen Gottes Gebot, die Dankbarkeit gegen Gottes Gütigkeit, die Freude am sittlichen Ideal, das Heimatgefühl bei den Betätigungen der Religiosität, die Sehnsucht nach der Himmelsheimat. Oder besteht etwa ein Widerspruch zwischen diesen Motiven und zwischen dem Streben nach vollkommener Einigung mit Gott in lautester Liebe? Sind sie nicht vielmehr lauter Lichtbahnen, bestrahlt von der Sonne der Liebe, führend zu der Liebe Wachstum und Vollendung? Sind sie nicht Heilspfade, die zu versperren möglicherweise so viel ist, als das Heil gefährden?

Freilich, eine Heilsgefährdung soll nach den Quietisten[1] für 195
den wahren Mystiker überhaupt nicht in Frage kommen. Wo die Liebe ihr Fürstenzepter schwingt, kann doch die Schlange der Sünde nicht mehr wagen, ihr Haupt zu erheben! Wie sollte ein Absturz in die Tiefen zu fürchten sein, wo längst das Schwergewicht der Sinnlichkeit überwunden ward und das befreite Geistige leicht nach oben schwebt! Ja, damit glaubt man noch nicht genug gesagt zu haben. Denn hat einmal die Seele die Höhenstufe der Gotteinigung erreicht, dann braucht sie nicht mehr aufwärts zu streben, und sie kann es gar nicht; die Zeit des Strebens und des Kämpfens ist für sie vorüber. Das Böse kann nichts mehr anhaben, das Gute kann nicht weiter fördern.

Unter den Irrtümern der Beguarden und Beguinen, welche von der Kirche zurückgewiesen wurden, fanden sich folgende Sätze:

Erster Satz: Der Mensch kann in diesem gegenwärtigen Leben jenen Grad und jene Art der Vollkommenheit erreichen, vermöge deren er gar nicht mehr sündigen und auch nicht mehr in der Gnade wachsen kann; denn, so lautet die Behauptung weiter, wenn jemand immer weiter voranschreiten könnte, dann wäre es ja möglich, daß jemand vollkommener als Christus erfunden würde.

Zweiter Satz: Weder Fasten noch Beten geziemt dem Menschen, nachdem er einmal diesen Grad der Vollkommenheit erreicht hat; denn alsdann ist die Sinnlichkeit so vollkommen dem Geiste und der Vernunft unterworfen, daß der Mensch in voller Freiheit dem Körper alles zugestehen kann, was ihm gefällt.

[1] Vgl. oben, n. 191, beim vierten Punkte; und vgl. dagegen die Meinung der hl. Theresia, n. 153.

Die nächstfolgenden Thesen sind nur eine Bekräftigung der vorausgehenden. So wird der Libertinismus des zweiten Satzes in der dritten Proposition dahin erweitert, daß der „Vollkommene" an kein Gebot der Kirche gebunden sei, während die vierte Proposition den Unterschied negiert, der die Diesseitshöhenstufe der Tugend und Glückseligkeit vom Glorienstande trennt.

Siehe Clement. l. 5, tit. 3. De haereticis, c. 3; bei Denzinger, Enchir., n. 399—404; dazu Augustin, de nat. et grat. c. 36 und Thomas A., S. Th., I, II, 74, 3 ad 2. Siehe auch oben, n. 172.

Wenn Papst Klemens V. diese Irrtümer verurteilte, tat er nichts anderes, als daß er die stete Lehre der Kirche in ihrem Besitzstande wahrte und daß er eine allgemeine Erfahrung feierlich bestätigte. Diese Erfahrung geht dahin, daß, wie die Anfänger, so auch die Fortschreitenden und, wie diese, so auch die bereits weit Vorangeschrittenen ihre Proben zu bestehen haben. Bisweilen sind diese Erprobungen gleich heftig, wie bei den Anfängern, manchmal sogar noch heftiger, insofern nämlich hie und da gerade den Anfangenden besondere Tröstungen verliehen werden, die ihnen leichter über manche Versuchungen hinweghelfen.[1] In der Regel sind allerdings die sittlichen Kämpfe um so leichter und um so seltener, je weiter eine Seele auf der Bahn des inneren Lebens und der Tugendübung vorangekommen ist. Aber ausgeschlossen bleibt die Annahme, daß, wie durch ein Privileg, die „Vollkommenen" nun ein für allemal von jeder Versuchung und Gefahr absolut frei bleiben müßten. Die Gnaden des mystischen Lebens stehen in diesem Betrachte nicht im Gegensatze zu den Wirkungen der Taufgnade, die hoch und herrlich genug ist, um dem Menschen, falls er in derselben verharrt und keinerlei neue Schuld sich zuzieht, den unmittelbaren Eintritt in die Glorie der Gottschauung zu sichern, die aber dennoch die Gefahren der Begierlichkeit nicht einfach hinwegnimmt.[2] Übrigens berichten uns die heiligen Evangelien nicht ohne Grund von der Versuchung, die dem göttlichen Heilande nahte, und zwar in zudringlicher, hart-

[1] Vgl. Bernhard, Sermo 3 in Circumcis., und Gregor d. Gr., hom. 14 in Ezech.

[2] Trid., sess. V, Decr. de pecc. orig., 5: „Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur."

näckigster Weise, und dies gerade in einer Zeit heiligster Zurückgezogenheit und innigster Gebetsübung. Und wir übersehen nicht, daß die Versuchung auf ein neues ihren Sturmlauf unternahm, als der Herr im Begriffe stand, sein erhabenes Werk mit dem Opfertode der Liebe zu krönen.[1] Wir vergessen nicht, daß es nur ein Paradies gibt, in welchem kein Baum der Versuchung mehr einen Platz finden kann, das himmlische Paradies, — während im Diesseits möglicherweise auch zu hochgelegenen, stark umfriedeten Stätten der Andacht und Tugend die trügerisch lockende Schlange den Weg findet. Nach Perioden äußeren und inneren Glanzes kann ein jäher Fall oder ein allmähliches Sinken eintreten, und wie es möglich ist, daß auf den Heerstraßen und Märkten der Weltaufgaben starke, heilige Gottesstreiter, vollkommene Gottesfreunde gefunden werden, so ist es nicht minder möglich, daß eine Seele im heiligen Eden des gottgeweihten Lebens durch hochmütige Überhebung oder durch unwürdige Erniedrigung das Band der Gottesfreundschaft zerreißt.

Umsonst versucht die quietistische Mystik, dieser Erfahrungs- 196
wahrheit aus dem Wege zu gehen. Selbst im Leben der Heiligen werden uns ja allenthalben ernste, ernsteste Versuchungen berichtet. Nicht im Leugnen, sondern im Bestehen des Kampfes liegt das Geheimnis des Sieges.

Die heilige Kirche bringt dies zu einem sehr entschiedenen Ausdruck in den Gebeten, welche sie den geweihten Dienern des Altares in den Mund legt, sowohl unmittelbar vor, als auch nach der heiligen eucharistischen Feier. In den hehren Augenblicken, da der Priester, für die sakramentale Vereinigung mit seinem Heilande den Dank abstattend, noch voll des Seelenjubels ist und überfreudig in der empfangenen Gnadenfülle, betet er gleichwohl aus tiefstem Herzen, aus wahrstem Empfinden: „Da nobis, quaesumus, Domine, vitiorum nostrorum flammas exstinguere, qui beato Laurentio tribuisti tormentorum suorum incendia superare“ (Missale Rom., Grat. actio post Missam). Siehe auch unten, n. 201.

Gewiß hat es etwas Demütigendes, wenn der Mensch nach einem lange fortgesetzten ernsten geistlichen Streben mit einem Male wahrnimmt, daß er sich getäuscht hatte, als er glaubte, für nun und immer jeder Unordnung des Geistes und des Fleisches

[1] Vgl. Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13, besonders den letzten Vers (13); dazu siehe Grimm, Leben Jesu, 2. Aufl., Bd. II, 211; Bd. VI, 325.

Herr geworden zu sein. Er glaubte, daß seine Sanftmut und Geduld gegen den Nächsten, seine Gelassenheit und Ergebung in Gottes Willen, seine Lösung von Gut und Geld, seine Mäßigung im sinnlichen Genuß und seine Zügelung des fleischlichen Begehrens, seine Geradheit in Rede und Wandel, sein Wohlwollen in Wort und Tat vor allem Schwanken und jeder Trübung bewahrt sei, und nun soll er eingestehen, daß die Kraft des Bösen noch immer nicht völlig gebrochen ist, ja daß sie vielleicht mit erneuter Heftigkeit sich aufbäumt! Welche Gefahr, sich selbst die heiligen Empfindungen, dem Versucher aber das böse Begehren und das böse Tun zuzurechnen, durch fromme Gefühle über den Mangel an Tatkraft sich hinwegzutäuschen und in feiger Selbsttäuschung auf die Fortführung des sittlichen Kampfes, der ernsten sittlichen Arbeit zu verzichten!

Am meisten wird diese Gefahr dort drohen, wo etwas *Sprunghaftes* in das sittlich-religiöse Streben sich eingemischt und wo man die Mahnungen der Geisteslehrer, die Vorschule des tätigen Lebens mit Treue zu besuchen, außeracht gelassen hat. Wem die Erfüllung der Pflichten seines Berufslebens zu nüchtern und zu niedrig dünkt, wem das kontemplative Leben gut genug scheint, um als Mittel der Selbstbefriedigung zu dienen, wem die göttlichen Gnadengeschenke als Anhalt gelten, sich zu brüsten und über andere zu erheben: der schwebt, wie Hugo von St. Viktor eindringlich und ausführlich warnt,[1] in nächster Gefahr, daß er aus den kontemplativen Höhen jäh herabstürze und beim Absturze in einen Strudel von Verirrungen hineingerissen werde.

Aber auch dort, wo das geistliche Leben seinen *gesunden und regelmäßigen* Entwicklungsgang genommen hat, darf sich die Seele niemals dem Wahne hingeben, als ob der Feierabend der ungestörten Ruhe bereits angebrochen und die Zeit des Mühens und Ringens definitiv abgelaufen sei. Gerade jene erleuchtete heilige Theresia, die so begeistert den Hochstand des Friedens der Seele, der Ruhe in Gott zu schildern wußte, hat eindringlich und oftmals vor dieser Täuschung gewarnt. „Wie erhaben auch eure Betrachtung sein mag," so mahnt sie, „suchet stets mit der Erkenntnis eurer selbst zu beginnen und zu enden. Ergebet euch niemals,

[1] De arc. mor. III, 10 (Migne 176, 656 f.).

welche inneren Wonnen ihr auch erfahret und kostet, einer Sicherheit, die euch die Behutsamkeit und Wachsamkeit vergessen und ohne alle heilige Furcht sein läßt." [1] „Weil es so gefährlich wäre, zu übersehen, daß es noch eine Welt und daß es noch Feinde gibt, deshalb hat unser Herr uns befohlen, zu beten: Führe uns nicht in Versuchung!" [2] Von diesem Geiste sind wahrhaft beschauliche Seelen geleitet — unbeschadet ihrer heiligen Geistesfreiheit: „wie sorgfältig man sie auch beobachten mag, ohne Wachsamkeit wird man sie niemals finden".[3]

Wohl aber wird man finden, daß diese echt beschaulichen Seelen in Demut und mit Eifer von den Gnadenmitteln der Kirche Gebrauch machen, auch vom Gnadenmittel der Beichte, und daß sie innerhalb gewisser Zeitfristen freudig besondere Übungen zur Erneuerung des Geistes unternehmen. Und in ihrer Demut selbst finden sie ein Unterpfand der Treue.

Beim höchsten Lobpreis der bräutlichen Minne vergißt die hochbeschauliche Mechtild nicht, wo der Minne Maßstab liege und wo die Bürgschaft der Treue zu suchen sei. Sie betet:

„Herr, sieh, mein irdisch Wesen steht vor mir
Gleich einem Acker, drauf gar wenig Gutes wächst.
Eya, lieber Jesu, sende mir den hohen süßen Regen dein
Und deines Vaters milden Sonnenschein
Und des Heil'gen Geistes sanften Tau!"

Solchen Bitten wird der Herr nicht widerstehen. Mechtild vernimmt die Antwort:

„Auf deinen Acker wird die milde Sonne scheinen,
Und deine Frucht wird unverdorben bleiben,
In meinem Reich wirst du zur reinen Braut mir werden." [4]

Es wäre vergeblich, wenn man in der patristischen oder in der späteren Literatur nach einzelnen Zeugnissen fahnden würde, welche für die Unverlierbarkeit der mystischen Höhe zu sprechen scheinen.

Wahr ist, daß beispielsweise der hl. Makarius der Große den Gedanken ausspricht, der Mystiker in seinem vollkommenen Zustande sei „exemt" von der Sünde (hom. 8); aber der gleiche Autor fügt doch selber bei, daß „die Gnade sich wieder verbergen und die Versuchung wieder

[1] Weg der Vollkommenheit, Kap. 40.
[2] Ibid., Kap. 38. [3] Ibid., Kap. 42.
[4] Bei Greith, a. a. O., S. 255.

zurückkehren könne" (deutsche Ausgabe bei Thalhofer, S. 138). Dazu gibt Makarius selbst Beispiele vom sittlichen Umschlag Ekstatischer, siehe 27. Homilie, n. 16, l. c. S. 305.

Der hl. Ambrosius sagt einmal (De Isaac et an., c. 6) vom vollkommenen Menschen: „Crimen etiamsi velit, non possit admittere." Aber der Kirchenlehrer führt hier aus, man solle zu einer Art von heiliger Kindesunschuld zurückkehren; als Weg, der hierzu führe, wird die beständige Sorge für die Besserung des Lebens bezeichnet!

Wenn man auf den Kern der Anschauung eingehen will, stehen solche Einzelaussagen keineswegs im Widerstreit mit den Paulinischen Bekenntnissen (Kor. 9, 27 und Phil. 3, 12 ff.) oder mit dem (an die letztere Stelle anknüpfenden) Wort des Joh. Damascenus: „*ἕως οὖν ὁ ἀγῶνος ἐνέστηκεν καιρός, οὔπω κατείληφεν.*"

Ein Beispiel aus der deutschen Mystik möge noch zeigen, wie leicht einzelne an sich mißverständliche Aussagen durch den Zusammenhang aufgeklärt werden. Greith teilt aus dem Manuskript eines ungenannten Mystikers eine Stelle mit, in welcher die ethische Transformation des mystischen Lebens gerühmt wird. Da heißt es u. a.: „Die Tugend hat ihren Namen verloren und ist Wesen geworden." Der Satz wird einzeln angewendet auf die Tugend der Demut, der Sanftmut, der Geduld; von letzterer Tugend heißt es z. B.: „Die Menschen, die minnen, die dürsten nach Leiden, und darum wissen sie nichts von Geduld!" Bei Greith, a. a. O., S. 174.

Zur Sache vergleiche noch: Trid., sess. VI, de iustific., can. 23: „Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere . . ., A. S."; cf. ibid. can. 15. 16. 22!

197 Steht somit die Relativität des mystischen Vollendungsstandes inbezug auf das sittliche Gebiet ohne Zweifel fest, so ist dies nicht weniger der Fall inbezug auf die intellektuelle Seite. Um es mit einem Worte zu sagen, es gibt kein Drittes zwischen der Erkenntnis des Glaubens und der Erkenntnis der seligen Anschauung.[1] Wie vollendet man sich die religiöse Erleuchtung der Beschaulichen denken mag — solange sie nicht der Ordnung der jenseitigen Vollendung angehört, bleibt sie eben innerhalb der Ordnung des Glaubens. Wir sprechen hier noch nicht von dem Falle besonderer göttlicher Offenbarungen, obschon auch in diesem Falle die Tugend des Glaubens durchaus nicht entwertet und

[1] Was Hugo a S. V., De Sacr. I, 10, 8, von der Menschheit sagt inbezug auf die Abfolge der Zeiten, gilt analog auch vom einzelnen Menschen inbezug auf die Abfolge der niederen und höheren Stufen des geistlichen Lebens: „Quamvis fides creverit, ut aliquando maior esset, non tamen mutata est, ut alia esset." Dazu vgl. oben, n. 61—63.

entbehrlich gemacht wird. Was aber die Beschauung betrifft, so sei kurz daran erinnert, in welcher Weise der hl. Bernhard spekulativ darzulegen sucht, daß auch die gnadenvollste Beschaulichkeit über die Relativität des Diesseitsstadiums nicht hinauskomme, und daß ebendeshalb auch ein Voranschreiten unserseits, beziehungsweise eine Zunahme der göttlichen Gnadengabe möglich bleibe, solange wir hienieden weilen.

Wir schauen, so entwickelt Bernhard,[1] die Sonne nicht sowohl, wie sie ist, als vielmehr, wie sie wirkt. Wir sehen, wie sie die Luft, die Berge, die Wälder beleuchtet. Und auch dies könnten wir nicht sehen, wenn nicht ein gewisses Ähnlichkeitsverhältnis zwischen dem „Lichte unseres Leibes" und dem Himmelslichte bestände. Ein gesundes Auge ist eben infolge seiner natürlichen Klarheit und Durchsichtigkeit lichtempfänglich. Wäre es der Fall, daß die Sonnenähnlichkeit des Auges zur Lichtgleichheit werden könnte, dann würde es die Sonne selbst ohne Hemmung und Gefahr zu schauen vermögen.

Ein solches Verhältnis hat auch statt beim geistigen Schauen. „Jene Sonne der Gerechtigkeit, welche jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, kann in dieser Welt nur von dem geschaut werden, der von ihr erleuchtet wird, und — nur in dem Maße, wie sie ihn erleuchtet — oder in dem Maße der bereits gegebenen teilweisen Verähnlichung. Keineswegs aber kann der Mensch hier Gott schauen, ‚wie er ist', weil eben der Mensch noch nicht in vollkommener Weise Gott verähnlicht ist." Erst im Jenseits ist infolge des Vollendungsstandes der Gottverähnlichung auch die Gottschauung ermöglicht.

Bis dahin aber — und hierauf liegt an dieser Stelle der Nachdruck — ist stetes Wachstum möglich. Für jede Stufe des Diesseitspfades gilt die Einladung des Psalmisten: „Tretet zu ihm und ihr werdet erleuchtet werden."[2] Je näher, um so größere Erleuchtung, und je mehr Erleuchtung, um so größere Nähe!

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie himmelweit die korrekte 198
Auffassung der Unio mystica davon entfernt ist, die Grenzen zu

[1] In Cant. s. 31, n. 2 und 3; Ries, l. c. 296 f.

[2] Ps. 33, 6.

verwischen, welche auch die höchste Stufe des Diesseitsstandes vom Jenseitsstande trennen. Weg und Ziel fallen eben nicht zusammen.

Und ebensowenig verkennt der gesunde Begriff der Unio mystica die unverrückbaren Grenzsteine, welche bei aller Innigkeit der Gottvereinigung den Unterschied zwischen Gott und Mensch aufrecht erhalten. Die ganze christliche Heilsordnung ruht in gleicher Weise auf dem Fortbestande dieses Unterschiedes, wie sie anderseits darin gipfelt, die Trennung zwischen Gott und Mensch zu überwinden und an Stelle der Trennung die Einigung zu setzen. Das Geheimnis des Gnadenlebens und der göttlichen Charitas selbst würde zerstört, wenn ein völliges Versinken der Seele in Gott statthaben würde. Gott müßte aufhören, Gott zu sein, der Mensch müßte aufhören, Mensch zu sein, wenn unter der mystischen Einigung ein solches substantiales Versinken des Menschen in den Abgrund des Absoluten verstanden würde. Dies kann weder im Diesseits, noch im Jenseits der Fall sein, — schon deshalb nicht, weil in der Menschennatur Leib und Seele zur Wesenseinheit verbunden sind und gemäß göttlicher Ordnung nach der Auferstehung am jüngsten Tage auf ewig verbunden bleiben sollen! Wenn dies von der Vollendung im Glorienstande gilt, wie kann man da die Diesseitshöhe des mystischen Lebens in einem Aufgehen des persönlichen Lebens und des persönlichen Wirkens der endlichen Persönlichkeit im absoluten göttlichen Leben suchen?

Wie kühn auch immer die Sprache der christlichen Mystik in die Höhe steigt, wenn sie versucht, die Würde und das Glück und die Wonne und den Segen der mit Gott vereinigten Seele zu schildern, — so muß sie dennoch vor dieser Verstiegenheit des pantheistisch-quietistischen Mystizismus sich fernhalten.[1] Denn die „christliche" Mystik hat in Christus ihr Gesetz und ihr Leben. Christus und nur Christus ist Gottes Sohn von Natur aus, wir alle sind Gottes Kinder durch Christi Gnade. Die Unio mystica, welche uns zuteil werden kann, ist eine Frucht des Geheimnisses der Unio hypostatica, welches sich nur einmal vollzogen hat im „Eingeborenen" des Vaters, — vollzogen hat um unseretwillen.

[1] Vgl. oben, n. 186, sowie n. 17 und 20.

Und hier findet abermals die christliche Mystik einen sicheren Schutz gegen die mystizistische Verstiegenheit, welche die mystische Erhebung als Selbstvergöttlichung zu nehmen gewillt ist, während wir in Christus den Spender aller Gnade, alles höheren Lebens erkennen, — jedoch so, daß er uns die mannigfaltigste Gnadenfülle im Diesseits, die wahre Vollendung aber und die Glorie im Jenseits verleiht.

Der Blick in die Tatsachenwelt des inneren Lebens bekundet dem Unbefangenen nur allzusehr, daß die Höhen der Unio mystica nicht zusammenfallen mit den Höhen des Himmels, während allerdings, zum freudigen Ausgleich, der gleiche Blick in die Erfahrungsreiche der Mystik uns bestätigt, wie vielfache Strahlen von Licht und Herrlichkeit und Seligkeit aus dem Glorienlande herabscheinen in den Gottesgarten des echten mystischen Lebens.

Es gehört zu unserer gegenwärtigen Aufgabe, dieser zweifachen Erfahrung eine gesonderte Beachtung zu schenken.

§ 30. Die Prüfungen im mystischen Leben.

Wie Juan de los Angeles einmal richtig bemerkt,[1] gehört 199
es zu den auffallendsten Erscheinungen des mystischen Lebens, daß die göttliche Liebe und Gnade sich auf eine scheinbar entgegengesetzte Weise offenbart, indem bisweilen die Erleuchtungen und Tröstungen so überreich in die Seele strömen, daß man glaubt, den Himmel auf Erden zu haben, während zu anderen Malen die Versuchungen und Beängstigungen eine Heftigkeit erreichen, daß man fürchtet, jedes Band, das die Seele mit Gott vereinte, sei zerrissen, und die Festtage des inneren Glückes seien für immer vorüber. Ehedem wandelte der Mensch in der beseligenden Gegenwart seines Gottes, und mitten in den Arbeiten des Berufes, selbst in äußerem und innerem Streiten und Leiden blieb das Herz von einer seelenstärkenden Wonne durchströmt, welche die Welt unmöglich geben kann. Nun aber folgen Tage und Wochen und Monate — und manchmal sind es Jahre —, in welchen Nacht und Nebel über die Seele hereinbrechen und Geist und Wille zu ermatten, zu erliegen scheinen, während gleichwohl im tiefsten Grunde der Seele der

[1] Triunfos del amor de Dios, p. II, c. 6, im Anfang, neue Ausgabe, Madrid 1901, pag. 358.

heldenmütige Entschluß der Treue im stillen Gebete erklingt: „Herr, hilf mir, sonst gehe ich zugrunde! Herr, dein bin und bleibe ich, sollte ich auch kämpfen müssen bis zum letzten Atemzuge!“ [1]

Unter den Berichten über solche Prüfungen verdient jener, der uns in der Lebensbeschreibung der hl. Rosa von Lima aufbewahrt ist,[2] besondere Beachtung.

„Als die Jungfrau schon bis zu den höheren Graden der Einigung aufgestiegen, wurde sie alltäglich von den entsetzlichsten Umnachtungen des Gemütes heimgesucht, die nicht etwa bloß vorübergehend über sie kamen, sondern stundenlang sie also ängstigten, daß sie oft nicht wußte, ob sie in der Hölle sitze oder im harten Verlies des Reinigungsortes, oder in welchen Kerker sonst man sie hinabgeworfen. Plötzlich, wie in einem Nu befand sie sich dort, wo keine Erinnerung an die Lieblichkeit der Gottheit, keine Spur und kein Schatten irgendeines Trostes zu finden war.“

„Sie lag seufzend unter der furchtbaren Last der Finsternisse, unvermögend, zu einem übernatürlichen Gegenstande, ja auch nur zu einem natürlichen sich zu erheben. Ihr Geist mühte sich, auch nur den kleinsten Funken der Gottheit zu erspähen, aber alles Licht war davon geflohen. Der Wille wollte nach Liebe ringen, aber er starrte, wie zu Eis geronnen. Das Gedächtnis strengte sich an, auch nur das Bild früherer Tröstungen heraufzuführen, aber umsonst.“ „Schrecken und Angst bemeisterten sich ihrer ganz und gar, und ihr bedrängtes Herz schrie auf: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Aber niemand antwortete. Sie warf sich in neue Anstrengungen, aber alle Wärme der Affekte war erloschen, alle Geisteskraft abgestumpft, jegliche Empfindung von Frömmigkeit war wie im betäubendsten Schlaf begraben.“

„Das aber war der Schmerzen größter, daß diese Übel sich anließen, als sollten sie ewig dauern; daß sich des Elendes kein Ende absehen ließ, und, da eine Mauer von Erz jedes Entrinnen unmöglich machte, kein Ausgang aus dem Labyrinthe zu entdecken war: so daß die Bestürzte keinen Unterschied zwischen ihrem Jammer und der Höllenstrafe auszufinden wußte.“

[1] Aus einem mir vorliegenden Tagebuche.

[2] Ich gebe die Schilderung (im Auszuge) nach Görres, Mystik II, 286 ff., ohne jedoch die dortigen Gedankenzusammenhänge (vgl. die vorausgehenden und folgenden Abschnitte von Görres) mir zu eigen machen zu wollen.

„Durch fünfzehn lange Jahre hindurch wurde sie, einmal wenigstens an jedem Tage, in diese Nacht der Desolation gestoßen und wand sich mindestens eine Stunde, oft länger, in diesem Todeskampfe." „Nur bisweilen fiel, wie durch eine enge Ritze, ein Lichtstrahl in ihren Zustand, der sie darauf brachte: er werde nicht ewig dauern, und sie trage die Peinen des Reinigungsortes, und nicht der Hölle." „Sie klopfte an, seufzte, weinte, wehklagte; alles umsonst, bis sie zuletzt mit den Worten: nicht mein, sondern dein Wille geschehe! sich ergab." [1]

Es ist ziemlich geläufig geworden, besonders infolge des Ein- 200
flusses des hl. Johannes vom Kreuze, derartige Seelenzustände als „Nacht der Seele" zu bezeichnen. Das Bild ist zutreffend genug. Nur ist zu bemerken, daß nicht jede Nacht und daß noch weniger jeder Teil der Nacht gleich dunkel ist. Sternenschimmer und Mondesschein mäßigen, ja verdrängen die Finsternis. Und zuweilen ist's ein Hin- und Herwogen des Kampfes zwischen Lichtschimmer und Wolkenhülle, besonders beim nahenden Tage. Aber leicht wird die Seelenerfahrung eines Kundigen zwischen dem hereinbrechenden Abenddunkel der beginnenden Prüfung und dem die Finsternis durchbrechenden Morgengrauen unterscheiden. Dann lebt die Seele neu auf, wenn ein weiser Führer das nahende Ende der Prüfungszeit ihr kündet.

Oder, wenn vielleicht ein anderes Bild passender scheint: mit verjüngter Kraft dringt die Seele in mühsamem Bergstieg durch den dichten Nebelwall der Bestürzung und Verzagtheit, der Ratlosigkeit und der inneren Verarmung, der Vereinsamung und Umnachtung, wenn die Erfahrung des Führers sich dahin ausspricht, daß über diesen nebligen Schichten eine lichtreine Höhe winke. Der Führer hat ja zum öfteren schon den Dienst der Wegweisung beim Aufstieg geleistet. Während das Tal und die unteren Höhen von mildem Licht umstrahlt, von grünem Schmuck umglänzt sich zeigten, schien in kurzer Frist jeder Schritt nach oben nur tiefer in Nacht und Nebel hineinzuführen, so daß selbst den Mutigen unter den geistlichen Menschen bange ward und der Atem sich beschwerte, weil jeder freie Umblick und Ausblick geschwunden und,

[1] Als Parallele vgl. z. B. H. J. Coleridge, Leben der Maria Ward, deutsche Ausgabe 1, 135.

wie es den Anschein hatte, jeder sichere Pfad verloren war. Aber wie lohnte sich das Ausdauern im Voran- und Aufwärtsdringen! Endlich sah das erstaunte Auge das Meereswogen der Nebelmassen tief unter sich, und die Brust fühlte sich durchtränkt von der würzigen Luft, und die ganze Bergeshöhe und all die Schwesterhöhen im Umkreis strahlten im Feierglanze des Lichtes, das nun auch in die Tiefen siegreich hinableuchtete und mit einem hellen, heiteren Mittag das Herz erfreute.

Wird es nun nicht mehr Abend werden und wird fürder keine Nebelnacht mehr sich herabsenken? Und ist die Mühe und Fährlichkeit des Aufsteigens für immer vorüber? Gilt es jetzt nichts anderes mehr als „Hütten zu bauen" auf dem Taborgipfel?

Das geistliche Leben kennt nicht die starre Gleichmäßigkeit eines physischen Prozesses, nicht die Mechanik eines Uhrwerkes. Gottes Gnadenwalten ist ebenso selbstmächtig als geheimnisvoll, und die Eigenart des einzelnen Menschen ist nicht minder mannigfaltig als die Weise, in welcher die einzelne Seele ihre eigene Art in Gottes Dienst zu stellen und die Gnade zu benützen trachtet. Doch läßt sich sagen, daß im großen und ganzen die Prüfungen der Seelenleiden zu den regelmäßigen Erfahrungen überall dort gehören, wo eine Seele mit besonderem Ernste nach Läuterung und Heiligung ringt, und nicht minder überall da, wo Gott eine Seele für den Empfang besonderer höherer Güter und besonderer Sendungen vorbereiten will.

Es geht zu weit, wenn man das Verhältnis von hoher Beschauung und tiefer Seelenpein ungefähr wie das von Ziel und Weg auffaßt.

Scaramelli selbst, der sich zu dieser Auffassung bekennt (Anleitung zur mystischen Theologie, II. Teil, 2. Abschnitt, Einleitung, deutsche Ausgabe S. 233 ff.), muß nachher (Beginn des 1. Kapitels, S. 235 f.) wichtige Einschränkungen machen. „Ich möchte nicht," sagt er, „daß der geistliche Führer eine Seele deshalb der Falschheit und des Truges beschuldige, weil er beobachtet, daß sie ohne die passiven Reinigungen zu einem Grade der eingegossenen Beschauung gelangt ist. Er wisse nur, daß dieser Fall selten ist; aber er kann vorkommen, wie er denn auch hie und da wirklich vorgekommen ist."

Wichtig sind die weiteren vom gleichen Autor gemachten Bemerkungen:

„Man muß beachten, daß die hier zu erklärenden Leiden, Versuchungen, Trübsale und Peinen, deren sich Gott als Mittel bedient, um die Seele, die er zu hoher Beschauung erheben will, zu reinigen, nicht alle insgesamt über alle Seelen kommen, die er läutern will. Einige werden mit diesen, andere mit jenen Reinigungen heimgesucht; die einen

werden von größeren, die anderen von geringeren Leiden betroffen, und dies kann abhängen von der Gnade der Starkmütigkeit, mit der sie die Leiden aushalten, von der Größe der Mängel, die sie ablegen müssen, von der niederen oder höheren Beschauung, zu der sie Gott erheben will."

„Überdies ist auch die Zeit, während welcher die Seelen unter der Presse dieser Leiden seufzen müssen, nicht bei allen gleich lang." So kann z. B. die Frist sich deshalb länger ausdehnen, weil die Peinen von geistlichen Tröstungen unterbrochen werden.

„Aus dieser zweiten Bemerkung folgt die dritte, nämlich, daß sich keine allgemeine Regel geben läßt, die für alle Seelen anwendbar wäre, — weder inbezug auf das Wesen, noch auf die Art und Weise, noch auf die Zeit; denn Gott hat tausenderlei Weisen, um die Seelen zu reinigen und zum Empfange seiner Gnaden vorzubereiten."

„Gott nimmt bei der Reinigung der Seelen auf tausend verschiedene Umstände Rücksicht: er sieht auf das mehr oder minder schwache Geschlecht, auf die höheren oder geringeren körperlichen und geistigen Kräfte; er sieht auf die kleinere oder größere Zahl von Sünden und auf den größeren oder geringeren Nutzen, den jemand aus der Prüfung zieht; er nimmt Rücksicht auf Stand, Geschäft, Lebensweise."

„Würden wir daher eine umfassende, für alle einzelnen Personen gültige Regel geben wollen, so müßten wir ebenso viele Abschnitte machen, als es Seelen gibt, die nach Gottes Zulassung im Zustande der Reinigung sich befinden!"

Jedenfalls herrscht inbezug auf die Segnungen, die diesen 201
Prüfungen entquellen, volle Übereinstimmung unter allen, welche auf dem Gebiete des mystischen Lebens kundig sind. Wie könnte es auch anders sein? Wenn das Geheimnis des Kreuzes das ganze christliche Leben beherrscht, kann doch unmöglich dieses Gesetz des Kreuzes und des Kreuzessegens im mystischen Leben umgestoßen werden! Und wenn das mystische Leben in nichts anderem besteht als in der innigen Gottvereinigung, dann kann doch hier am wenigsten die heilige Kreuzesschule fehlen, welche mehr als jede andere Schule allem entwöhnt, was der Vollendung der heiligen Gottesliebe entgegensteht!

Man darf nicht wähnen, daß nur in den Anfängen des geistlichen Lebens solche Hindernisse bestehen. Gerade bei der glücklichen Entfaltung der natürlichen und übernatürlichen Kräfte, bei den Erfolgen im sittlichen Kampfe und im Tugendstreben, beim Überschreiten des Mittelmaßes in sachlichen und persönlichen Opfern, bei äußerer Anerkennung oder innerer Tröstung entsteht leicht die Versuchung zu ungeordneter Selbstschätzung und Selbstbefriedigung, und damit droht oft dem geistlichen Fortschritte eine der

ernstesten Gefahren in dem Augenblicke, in dem bereits alles gewonnen schien. Nun aber brechen unversehens Versuchungen, die man längst erstorben glaubte, mit stürmischer Macht über die Seele herein. Und so heftig ist der Ansturm, daß das arme Herz fast ebenso schnell überwältigt scheint, als es sich versucht fühlt. Namenlos schmerzliches Bangen, bitterstes Selbstanklagen folgt darum der Anfechtung auf dem Fuße nach, und Verwirrung und Entmutigung möchten Besitz nehmen vom Menschen. So fest war vordem sein Glaube, und nun will alles ins Schwanken geraten! Es galt ihm ein leichtes, Gut und Blut hinzugeben für sein religiöses Bekenntnis, und nun kommt der quälende Zweifel, ob er wirklich in der Wahrheit stehe oder ob er es nur wähne! Die Buße für die früheren Sünden und Fehler schien zuvor so ernst und die Verzeihung so gesichert, und nun will der Gedanke nicht weichen, als ob die Bekehrung keine aufrichtige, die Beichte keine vollständige, die Besserung keine wahre gewesen! Während man früher in kindlichem Vertrauen auf Gottes Erbarmung und Christi Gnade seinem ewigen Heile entgegensah, drängt sich jetzt der düstere Gedanke immer wieder auf, als ob alles verloren sei und kein Lichtpfad der Hoffnung mehr offen stehe! Selbst Lockungen zu sündhafter Sinneslust versuchen mit der geängstigten Seele ihr Spiel zu treiben, ein um so grausameres Spiel, je sittlich zarter die Seele in langer Tugendübung geworden, je energischer sie vor jeder Makel des Gewissens zurückbebt, während sie gleichzeitig in ihrer Verwirrung kaum noch zwischen Anreiz und Zustimmung, geschweige denn zwischen schwerer und leichter Versündigung zu unterscheiden vermag! Dazu noch eine ganze Kette von Schwierigkeiten des Gebetslebens!

Solche Prüfungen werden von der praktischen Seelenleitung zu allen Zeiten beobachtet. Es dient hierbei den geprüften Seelen wie dem Seelenberater zum Troste, zu wissen, daß auch die Heiligen unter ähnlichen Prüfungen zu leiden hatten. Die hl. Brigitta von Schweden wurde in den Tagen ihrer letzten Krankheit von Anfechtungen heimgesucht, die über alles widrig waren; und gleichzeitig entbehrte ihre Seele der Freude und des Trostes. Und doch waren die heftigen Versuchungen eine herrliche Vorbereitung für den Heimgang zur Glorie. Dies ward der Heiligen selbst klar. Sie öffnete ihr Herz folgender Zusprache aus dem Munde der himmlischen Mutter: „Du wunderst dich, daß sich dir im Alter Versuchungen nahen, welche du weder in der Jugend, noch in der Zeit des Vermählungsstandes erfahren hast. Ich sage dir, es geschieht, damit du

wissest, daß du ohne meinen Sohn nichts bist und nichts kannst, und daß es keine Sünde gibt, in welche du nicht gefallen wärest, wenn er dich nicht bewahrt hätte." Rev. VI, 94, Krogh-Tonning, Die hl. Brigitta (Sammlung illustr. Heiligenleben, V. Bd.), 1907, S. 121. Zum Vergleiche siehe etwa Susos Leben, Kap. 21. Vgl. auch oben, n. 195 und n. 196.

Auch von diesem herben Leid gilt, was Bruder David von Augsburg in allgemeinerem Sinne behauptet, wenn er sagt: „Ungemach ist dem guten Menschen ebenso nütze, wie die Feile dem Eisen: es nimmt den Rost hinweg." Vor allem muß die Hoffart der Seele abgefeilt werden, weil gerade dieser verhängnisvolle Fehler aus den guten Werken sich Nahrung sucht.[1] Da gibt es denn freilich keinen besseren Weg, auf dem die Seele ihr Nichts erkennt, als jene Epochen innerer Prüfung. Wie glühendes Eisen brennen sie die Wunde des Hochmuts aus, auf daß nach dem Schmerze die Heilung folge, und daß der Geheilte lerne, daß er nimmer auf sich selbst sich stützen, sondern in Gott allein Halt und Heil, Licht und Kraft, Frieden und Trost gewinnen könne.

Dieses vertrauensvolle und völlige Sichhingeben an Gott 202
ist die schönste Frucht der Prüfungszeit, die herrlichste Hochschule der Liebe. „Liebe Kinder," sprach einmal Tauler, „ihr wisset nicht, was Liebe ist! Ihr wähnet, daß das Liebe sei, daß ihr großes Empfinden habet und Süßigkeit und Lust, das heißt ihr Liebe. Aber nein, das ist nicht Liebe, das ist ihr Wesen nicht, sondern das ist Liebe, da man hat ein Brennen im Darben und in Beraubungen und dabei doch eine rechte Gelassenheit," [2] — also eine Gelassenheit, die in der inneren und äußeren Armut ebenso ein Unterpfand der göttlichen Liebe anerkennt wie im Reichtum, und die, wenn der Bräutigam vorübergehend von der Seele fern gewesen, nur um so enger sich wieder an ihn hält, wenn sie ihn wiedergefunden hat.[3]

Die gleiche Gelassenheit und Ergebung ziemt der Seele, wenn innere oder wenn äußere Prüfungen oder auch wenn beiderlei

[1] Bei Pfeiffer, l. c., I, 346.

[2] Tauler, Predigt über die Perikope Luk. 15, 8 ff., Hambergers Ausgabe, II, S. 131.

[3] Vgl. Hugo von St. Viktor, De amore Sponsi ad Sponsam, im Anfange. Aliquando, heißt es hier u. a., ad tempus recedit (scil. Sponsus), ut, dum requiratur absens, strictius teneatur praesens. Und wieder: Arrha est pauperi paupertas sua, diviti divitiae suae.

Bedrängnisse zugleich ihr widerfahren. Zwar hat es den Anschein, als ob bei einem vorangeschrittenen Jünger des geistlichen Lebens die äußeren Leiden nicht mehr in Betracht kämen, da er ja von den ersten Schritten der Via purgativa her längst hierfür vorgeschult sein müsse. In der Tat muß sich die Reife des geistlichen Lebens auch darin bewähren, daß die innere Widerstandsfähigkeit gegen den Wechsel von Freude und Schmerz, Gewinn und Verlust, Krankheit und Gesundheit größer geworden ist und daß nicht die nächste beste Störung des äußeren Wohlbefindens, noch irgendeine Schmähung und Zurücksetzung das Gleichgewicht der Seele bedroht. Aber damit ist nicht gesagt, daß dergleichen Widrigkeiten aufhören, gefühlt zu werden und Opfer zu kosten. Das Ideal des christlichen Mystikers ist eben nicht ein Ideal der Apathie, sondern der Energie. Zudem darf nicht übersehen werden, daß die intensive Innerlichkeit des mystischen Lebens als fast unvermeidliche Folge die größere Empfindsamkeit gegenüber den Härten des äußeren Lebens mit sich bringt. Es bleibt eine herbe Schule, wenn der Gottesfreund mit reinster Gesinnung, mit kindlich offenem Herzen danach trachtet, in Treue seinem Herrn immer vollkommener zu dienen und, wo immer es sein kann, opferfreudig in den Dienst der Nächstenliebe sich zu stellen, dabei aber auf Tritt und Schritt Verkennung, Mißtrauen, Verachtung findet und Hindernisse auf seiten derer, von welchen er sich Förderung versprochen. Doch es dient zum Heile. Manches, was in bester Absicht unternommen wurde, bedarf dennoch der Scheidung und Klärung, und es empfängt diese im Schmelzofen mannigfacher Prüfung, die zugleich immer wieder die Seele auf ihren Herrn und Gott zurückwirft und sie im Diesseitsmühen des letzten Zieles nicht vergessen läßt.

Die Mystiker geben dem letzteren Punkte gerne ein besonderes Gewicht. Nicht aus feiger Furcht und Schlaffheit, sondern im zuversichtlichen Sehnen der Liebe blicken sie heimwärts zum Himmel,[1] nicht nur in den heißen Mittagen, da sie in der Arbeit, im Kampfe stehen, sondern vorzüglich auch in den stillen Feierstunden, die Gottes Güte ihnen regelmäßig folgen läßt als Vorgeschmack des Feiertages der Ewigkeit.

Kraft solchen Aufblicks geschieht es, daß auch die schwersten und andauerndsten Prüfungen, von denen das mystische Leben

[1] Vgl. die herrliche Stelle des hl. Bernhard über Matth. 19, 27.

heimgesucht wird, niemals das Herz verbittern, nicht das Gepräge der Misanthropie, der Kälte und Verdrießlichkeit dem echten Mystiker zu geben imstande sind. Wohl aber pflegt der Mystiker, wie ein erfahrener Führer der Vorzeit bemerkt hat,[1] eine gewisse maßvolle Herzenstrauer in seinem ganzen Leben auszuprägen. Dies ist gerade eine rechte und heilsame Verfassung, eine der Segnungen, die aus den Prüfungen entquellen. „Der geistliche Ernst geht den mittleren Weg zwischen eitler Weltstimmung und ungeordneter Trauer. Dieser gemessene Ernst hält das Herz in Andacht gegen Gott, in Minne gegen den Menschen, in Zucht des eigenen Selbst, in Geduld gegen Ungemach. Und wer den Herrn fürchtet, der versäumt nichts." Und, führt der Autor weiter aus, ist etwa nicht Grund genug vorhanden, um uns ernst zu stimmen, wenn wir auf uns selbst blicken oder auf unseren Nächsten, oder wenn wir die Blicke auf unseren Erlöser hinwenden?

Sind im vorausgehenden die Segnungen, welche aus den 203
Prüfungen sich ergeben, kurz angedeutet, so ist dabei auch ohne Zweifel klar geworden, daß es eines weisen Gebrauches und gegebenenfalls einer kundigen Leitung bedarf, wenn die Seele wirklich Gewinn daraus ziehen und nicht vielmehr schweren Nachteil erleiden soll.

So wäre es gleich ein gefährlicher Irrweg, wenn man in den mannigfaltigen Formen der inneren Dunkelheit und Verwirrung, Trockenheit und Verlassenheit nichts als außerordentliche göttliche Schickungen oder nichts als göttliche Strafverfügungen wegen vorhergegangener Untreue erkennen wollte, statt auf die Möglichkeit einer natürlichen Verursachung zu achten, die doch in vielen Fällen ganz naheliegt. Oftmals handelt es sich einfach um hochgradige Ermüdungserscheinungen.[2] Dies kann nicht auffallen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie schon die Vorbereitung, sowohl die mittelbare als die unmittelbare Vorbereitung der Beschauung die inneren und äußeren Kräfte in hohem Maße in Anspruch nimmt. Auch wenn wir von den Strengheiten einzelner inbezug auf die Forderungen des Schlaf- und Speisebedürfnisses absehen, müssen wir zugeben, daß die

[1] David von Augsburg, bei Pfeiffer I, 318 f.

[2] Vgl. dazu F. Hense, Die Versuchungen, 3. Aufl., 1902, S. 536, 546 ff., auch 50 ff.

beständige Überwindung der Sinne, der Verzicht auf jede Bequemlichkeit, die andauernde Selbstachtsamkeit und Selbstprüfung, die Bemühung um die Geistessammlung ein beträchtliches Maß von Kraftaufwand besagen. Unverkennbar ist sodann, daß bei den Akten des beschaulichen Gebetes selber trotz ihrer geistigen Natur und trotz des Beistandes der Gnade, trotz des erfreuenden Gegenstandes und trotz ihres erhebenden Zieles die einzelnen Seelenkräfte in so intensiver Weise betätigt werden, daß, von besonderen Ausnahmen abgesehen, eine allzulange Gebetsübung zu innerer und äußerer Abspannung führen muß. Aus dieser Erfahrung heraus hat darum die Seelenkunde der Väter den eindringlichen Rat gegeben, daß man in passender Weise die Übungen des tätigen Lebens mit der Pflege der Kontemplation abwechseln lasse.[1] Wird dieser Rat nicht beachtet, so läuft man Gefahr, in kurzer Zeit das ganz unterlassen zu müssen, was man weise einzuschränken sich nicht entschließen wollte. Dem geistlichen Führer obliegt die Pflicht, rechtzeitig auf diese Gefahr aufmerksam zu machen, wenn er wahrnimmt, daß eine Seele zum Übermaß hinneigt. Sind aber deutliche Anzeichen vorhanden, daß bereits eine Überanstrengung stattgefunden hat, dann ist eben schonende Einschränkung geboten, wie dies erfahrungsgemäß nach Zeiten intensivster Sammlung, nach ernsten inneren Krisen, nach einer unter heißen Kämpfen zu erstreitenden Standeswahl, etwa auch am Schlusse längerer geistlichen Exerzitien der Fall ist.

Besonders häufig wird die seelische Abspannung dann eintreten, wenn das Gemütsleben in einseitiger und übertriebener Weise gepflegt wurde. Wie man auf profanem Gebiete den Umschlag eines künstlich gesteigerten Gefühlslebens in Blasiertheit wahrnimmt, so kann man auch auf religiösem Gebiete beobachten, daß eine Überreizung von völliger Stumpfheit abgelöst wird. Einer einseitigen Exaltation folgt ebenso leicht eine extreme Depression, einer Überlastung der Seelenkräfte die äußerste Unlust und damit eine nicht leicht zu nehmende Gefahr für die geistige Gesundheit, für das geistliche Leben. Gerade bei diesen Depressionszuständen tritt nicht selten die Versuchung heran, jeden Mißerfolg im geistlichen Streben zu schwerer Verschuldung umzudeuten oder im Mangel

[1] Vgl. z. B. Gregor d. Gr., hom. 5 in Ezech.

innerer Tröstung ein Zeichen zu erkennen, daß Gott sein Wohlgefallen entzogen habe. Je mehr die Seele früher der Täuschung sich hingab, daß in der Trostempfindung so ziemlich das Wesen des inneren Lebens liege, um so schwieriger wird es ihr jetzt, ohne dieselbe in der Treue gegen Gott und Pflicht auszuharren.

Schließlich muß auch dies Erwähnung finden, daß mitunter Seelen, die scheinbar auf der Bahn des beschaulichen Gebetes gute Fortschritte gemacht, dennoch in Wahrheit so wenig herangereift sind, daß sie in mehr oder minder unbewußter oder auch in mehr oder minder krankhafter Weise sich selber wohlgefallen in der Dulderrolle und daß sie dieser törichten Passion, besonders wenn das geschäftige Mitleid anderer ihnen sich zuwendet, den ganzen Ernst des sittlich-religiösen Fortschrittes zum Opfer bringen. Hier mit klugem Ernste allmählich Heilung zu bringen, ist, wenn es überhaupt gelingt, eine dornenvolle Aufgabe. Aber unternommen muß sie werden. Denn diese Selbstqual aus Selbstsucht ist nirgends so verderblich wie im geistlichen Leben. Das echte Dulden aber ist jenes der Selbstzucht, das seine einfache Probe hat in der Überwindung des Eigensinnes, in der Geduld und Friedfertigkeit, in der Pflege der pflichtmäßigen Arbeit.

Wo immer also die inneren Prüfungen durch natürliche 294
Ursachen bedingt sind, müssen auch natürliche Heilmittel angewandt werden. Ist Überreizung oder Übermüdung vorausgegangen, so muß durch Schonung und Ruhe abgeholfen werden, am besten für gewöhnlich durch jene Ruhe, welche auf dem Wege der Einschränkung und Abwechslung in der Beschäftigung, nicht durch völlige Untätigkeit erreicht wird. Ist ein falscher Begriff des geistlichen Lebens mit im Spiele, so muß er wenigstens jetzt noch richtiggestellt werden, damit nicht als Hindernis der Gottvereinigung gelte, was ihre segensreichste Förderung sein kann; denn in Wahrheit gewinnt manche Seele in einigen Wochen gut bestandener Prüfung mehr als in tröstungsreichen Jahresreihen. Ist ein falsches Urteil über den eigenen Seelenstand, beziehungsweise eine mangelhafte Unterscheidung zwischen Versuchung und Versündigung die Ursache der Seelenqual, so ist eine Belehrung am Platze, wie sie z. B. seiner Zeit Nikolaus von Straßburg gibt, dem das psychologische Phänomen der „Zwangsgedanken" und die richtige Therapie dafür wohl bekannt war.

„Unser Herr ließ St. Petrus zwar etwas sinken, aber nicht ertrinken in dem Wasser des Sees. Wie möget ihr also wähnen, daß er euer ganz vergessen habe, wenn er euch innere Leiden sendet?"

„Da kommen sie aber und sprechen: ‚Wehe, Herr, mir fallen so böse Gedanken ein, das ist mir gar wehe.' Ich spreche: ‚Sie mögen so böse sein, als sie wollen, sie können dir nicht schaden, solange sie dir leid sind und solange dein freier Wille nicht zustimmt.' ‚Aber', sagen sie, ‚sie sind so böse, daß ich mir gar nicht zu helfen weiß; ich möchte verzweifeln.' Ich spreche: ‚Sie mögen so böse sein, als sie wollen, inbezug auf Gott oder auf die Heiligen, wenn es dir leid ist, kann es nicht schaden'." [1]

Man vergleiche damit die folgende Mahnung: „Liebe Kinder, der böse Geist bringt dem Menschen mannigfaltige böse Einfälle und Gedanken. Da jammert der Ängstliche sogleich und spricht: Hätte ich doch einen Beichtvater zur Hand; mir ist dies und das eingefallen. Ich armer Mensch, wie stehe ich nun vor unserem Herrn! Liebe Kinder, habet Mut! Die bösen Einfälle kenne ich gar wohl, und ich sage dir: Ist dir so etwas eingefallen, so lasse es wieder ausfallen! Beruhige dich, wende dein Herz zu Gott, achte gar nicht auf den Einfall, disputiere auch nicht dagegen, sondern laß alles wegfallen!" Solchen Winken, die zu den unerläßlichsten Hilfsmitteln der Seelenleitung gehören, folgt dann die nicht minder wichtige Warnung vor der Nachgiebigkeit gegen die ungeordnete Traurigkeit. Siehe des Abtes Blosius Auszüge aus Tauler, bei M. Jocham, Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, 3. Bd., S. 23 f.

Ähnlich weise Vorschriften geben so ziemlich alle Mystiker gegenüber den verschiedenen Arten von Depressionszuständen. Wie sollte man ein niedergebeugtes Gemüt besser aufrichten können, als wenn man zu vertrauensvollem Gebete mahnt, wie dies wieder Nikolaus von Straßburg in seiner schlichten Weise tut, da er über die Emmaus-Wanderer predigt: [2] „Sie zogen ihn bei den Kleidern und sprachen: Herr, du mußt bei uns bleiben; die Sonne hat sich geneigt und will schon untergehen. Also sollten auch wir tun: wenn wir gewahr werden, daß die göttliche Gnade in uns abnehme, so sollten wir mit großer Minne, mit hohem Ernste, mit rechter Begierde unseren Herrn zwingen, daß er bei uns bleibe; denn oft scheint der Herr uns verlassen, sich vor uns verbergen zu wollen, um die Größe unserer Begierde nach ihm zu prüfen."

[1] Bei Pfeiffer, I, 270. [2] Bei Pfeiffer, I, 303.

Daraus also, daß die Stimmungen tiefer Depression im günstigen Falle nicht bloß zum Anlaß reicher Verdienste, sondern auch zum Heilbade vollkommenster Läuterung und zu vorher ungekannter Stählung des inneren Menschen werden können, ziehen die Geisteserfahrenen nicht die Schlußfolgerung, man müsse die Seele wehrlos allen Stürmen der Trostlosigkeit preisgeben und allen Gefahren überantworten, die in weniger günstigen Fällen mit diesem Gemütszustande verbunden sind.

„Man wagt vielleicht", bemerkt die hl. Theresia,[1] „kaum die Augen zum Himmel zu erheben, um nach Barmherzigkeit zu rufen, findet aber gleichwohl auf dem Grunde dieses Schmerzes eine gewisse Ruhe und Freudigkeit"; „statt Angst und Verwirrung zeigt sich innere Befreiung und neue Tüchtigkeit für Gottes Dienst." Aber zu anderen Malen wirkt das Demutsgefühl ganz beunruhigend und verwirrend, und es droht, das Gottvertrauen zu lähmen und jede Frische und Energie, vollends aber jeden Heroismus zu gefährden. Für diesen Fall gilt der Rat Theresias, „nach Möglichkeit die Gedanken vom eigenen Elend abzuwenden und hinzulenken auf die Barmherzigkeit Gottes, auf die Größe der Liebe unseres Erlösers".

Trefflich bemerkt hierüber Scheeben: „Je mehr wir uns selber in der uns eigenen Schwachheit fühlen, um so mehr müssen wir einsehen, daß das Gute, das sich in uns regt, nicht von uns, sondern von einer höheren Kraft, von Gottes Gnade kommt." „Und daß uns diese", so fährt der Autor fort, „trotz aller unserer Kämpfe, trotz aller unserer Untreue immer wieder aufsucht, das ist wohl der stärkste Antrieb zum Vertrauen darauf, daß sie uns nicht verlassen, sondern daß sie all unserer Hindernisse ungeachtet zuletzt siegreich sein werde. Auch wir dürfen also mit dem Apostel (2. Kor. 12, 9—10) sagen: Ich rühme mich in meinen Schwachheiten, damit die Kraft Christi in mir wohne; daher gefalle ich mir in meinen Schwachheiten; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich mächtig." Scheeben-Nieremberg, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 7. Aufl., durch A. Weiß, S. 91.

Theresia führt aber weiter aus:[2] Selbst auf die Gefahr hin, daß das Gemüt für diese erhebenden Erwägungen sich gar nicht gestimmt zeigt und daß die Ablenkung der Gedanken nicht recht gelingen will, bleibt es doch ein beachtenswerter Gewinn, wenn man wenigstens versucht, die Depression als solche zu erkennen;

[1] Weg der Vollkommenheit, Kap. 40; vgl. Seelenburg I, 2.

[2] Weg der Vollkommenheit, l. c.

es ist dies der Anfang, um das Gleichgewicht des Gemütes wiederzufinden. In der Regel aber wird der bedrängte Geisteskämpfer wie erleichtert aufatmen, wenn nach dem kalten Winterhauch der Trostlosigkeit das Frühlingswehen erhebender, ermutigender Gedanken ihn umfängt, wenn der Wink eines verständigen Beraters darauf hinweist, daß unter der Schneehülle die Saat für eine kommende Ernte nicht erstorben und daß trotz Sturm und Wetter noch hoffnungsvoll die Knospen sprossen, wenngleich sie nicht von heute auf morgen zu Früchten reifen. Mit einem Worte, wie die Selbstüberschätzung, das stolze Selbstvertrauen ein Hindernis ist auf dem Wege zu Gott, so ist der Mangel an Gottvertrauen nicht weniger hinderlich; ein frohes, zuversichtliches Gottvertrauen aber wird nicht gemindert, sondern belebt, wenn der Mensch, nach oben blickend und zugleich auf sich selbst blickend, fromm erwartet, daß der Herr, welcher die Talente gab, auch den Gebrauch der Talente billigen, fördern, segnen, lohnen werde. Und wenn all dies auf der ganzen Weite und Breite der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung gilt und wenn es von keiner gesunden Aszese verkannt wird, so ist hier zu betonen, daß auf den gemeinhin der Mystik zugeteilten Stufen des geistlichen Lebens die gleichen Grundsätze in Geltung bleiben.

205 Zwei Beobachtungen aber sind noch beizufügen, die sich gegenseitig zu ergänzen haben.

Erstens: Die in der Gegenwart in Blüte stehende psychologisch-physiologische Analyse der Phänomene des Seelenlebens ist geneigt, in den Prüfungszuständen, von welchen die Mystiker zu berichten wissen, einfachhin pathologische Zustände zu sehen, seien sie nun den Neurosen oder anderen Krankheitsformen zuzuteilen. Hierzu ist vor allem wiederholt zu betonen, daß diese Zustände nicht aufhören, Prüfungen zu sein, falls sie etwa mehr oder minder pathologisch bedingt sind. Selbstverständlich müßte in ernsteren Fällen dieser Art die Sphäre, welche die des Arztes ist, und jene, welche dem Seelenberater zusteht, eine gleichmäßig verständige Pflege finden, und hier vor allem wäre die früher postulierte Abspannung und Schonung der geistigen und physischen Kräfte, die Abwechslung in der Beschäftigung und beziehungsweise ausgiebige Ruhe und entsprechende Körperpflege eine selbstverständliche Forderung.

Wer in diesen Regeln eine moderne Entdeckung vermuten

würde, müßte nur die Theoretiker der Mystik aufschlagen, um sich zu überzeugen, wie sehr man auch früher auf eine vernünftige Therapie gehalten. Selbst die ärztliche Behandlung kann vielfach nichts Vernünftigeres vorschreiben, als die Seelenärzte nach jenen Anweisungen tun und verordnen sollten. Insbesondere der Geist der milden Schonung und die Einhauchung tröstlicher Zuversicht sind immer gültige Prinzipien, wenn sie auch verschieden klingende Namen führen.

Zweitens: Pathologische und psychologische Erfahrungen werden nicht genügen, um die Prüfungen des mystischen Lebens ganz zu verstehen, — und für manche dieser Prüfungen kommen jene Studien überhaupt nicht in Betracht. Man wird viele Seelenkämpfe und Seelenleiden der Gottesfreunde erst dann verstehen, wenn man nach dem Garten Gethsemani eilt und dort an der Seite des blutschwitzenden Heilandes niederkniet und auf seine Worte lauscht, in seine Seele blickt, oder wenn man den Kalvaria-Hügel besteigt, um zu Füßen des Kreuzes das „Eli, Eli, lamma sabbachtani" zu vernehmen als Widerhall des die menschliche Seele Jesu durchwogenden Kampfes.[1] Solchem tiefsten Seelenleid mag man jenes Leid vergleichen, das im Leben der hl. Rosa von Lima berichtet wird, ein Leid so groß, weil es in einer gewissen Empfindung der Trennung der Seele von ihrem Gott besteht, und ein Leid darum so groß, weil die Seele gleichzeitig mit allen Adern und Fasern ihres Daseins alles Gottwidrige, was sie umdräut, von sich stößt und an Gott sich hinwirft. Denn wenn nicht die glühendste Liebe zu Gott tief im Grunde der Seele wohnte, wäre eben jene überschmerzliche Pein in sich selbst unmöglich.

Im messianischen Seelenleiden finden also die mystischen Seelenprüfungen ihre Beleuchtung, — aber auch ihre Würde und ihre Weihe und ihren Segen.

Indessen, wenn auch der Ölberg und der Kalvaria hoch genug im heiligen Lande des gottgeweihten Lebens aufragen, so wäre es doch eine völlige Unkenntnis, wollte man dieses ganze Land für eine Bergkette von Todesängsten halten. Diejenigen, die, von Gottes Hand geleitet, von höherem Licht erleuchtet, dies Land durchkundet haben, wissen bessere Botschaft.[2]

[1] Vgl. Grimm, Leben Jesu VI², 325 ff. und VII², 198 ff.

[2] Vgl. 4. Mos. 13, 28.

§ 31. Die Tröstungen des mystischen Lebens.

206 Schon oben haben wir hervorgehoben, daß durch die peinvollen Heimsuchungen, die oftmals auch auf den Höhenwegen des geistlichen Lebens über die Seele hereinbrechen, die Relativität des diesseitigen Ruhe- und Vollendungsstandes eine überraschende und zugleich nachhaltige Beleuchtung erfährt — eine Beobachtung, die zwar von der neuzeitlichen Mystik nicht erstmalig gemacht, wohl aber von ihr mit besonderem Eifer wiederholt und deskriptiv wie analysierend behandelt wurde. Indessen darf, wie gleichfalls schon gesagt wurde, die empirische Feststellung, daß auch auf den höheren geistlichen Stufen schwere und dauernde innere Prüfungen sich einstellen, nicht dazu verleiten, ein starres Gesetz zu statuieren und damit ein anderes Gesetz zu ignorieren, das als vorherrschend durchaus feststeht und durch einzelne Ausnahmen nicht erschüttert werden kann. Nach diesem unbestreitbaren Gesetze werden viele Beschwernisse, Steilheiten, Rauheiten des geistlichen Höhenstieges, die man anfangs als gar drückend empfand, bei größerer Vertrautheit, bei anhaltender, treuer Übung fast spielend überwunden, während die Seele zu gleicher Zeit, je näher sie zum heiligen Berge hinstrebt, um so zuversichtlicher in das Lied des Psalmisten einstimmt: „Ich will hinaufgehen zum Altare des Herrn, zu Gott, der meiner Jugend Freude ist.“ [1] Auch in der Mystik behält Dante recht, wenn er singt: [2]

Der Berg ist so beschaffen,
Daß unten am Beginn' er schwer sich steiget
Und, wie man höher kommt, die Müh' sich mindert.
Drum, wenn es dir so lieblich wird erscheinen,
Daß dir das Aufwärtssteigen also leicht wird,
Wie stromhinab die Fahrt in einem Schiffe,
Dann wirst du sein am Ende dieses Pfades.

Man mag darum immerhin die Illusionen derjenigen in ihr Nichts auflösen, die sich das geistliche Leben so vorstellen, als ob sie, die Auserwählten, ihre Promenade durch träumerisch duftende Blumenbeete zu machen hätten, während die übrigen Menschen-

[1] Psalm 42.
[2] Purgat. IV, 88—94.

kinder unter Mühe und Schweiß das harte Feld und den steilen Weinberg zu bestellen bestimmt wären. Aber man soll nicht deshalb den anderen Irrtum aufkommen lassen, als ob das geistliche Leben so viel sei, wie vom Morgen bis zum Abend an tausend Abgründen vorübergehen, über lauter Steine und Dornen und Disteln, in licht- und freudlosen Schluchten. So ist es nicht. So kann es nicht sein, wie jeder Einblick in das Wesen der Mystik und jeder Hinblick auf die Erfahrung bestätigt.

Ist das Gott zustrebende Leben im Diesseits der Weg zur 207
Gott besitzenden Glorie im Jenseits oder, was mehr, aber nicht zuviel behauptet, ist das Diesseitsleben in Gnade und Liebe der *Keim des Jenseitslebens* der Vollendung und Glorie, und darf weiterhin ohne irgendeinen Widerspruch das Jenseitsleben unter dem Gesichtspunkte der Freude und Seligkeit dargestellt werden, so ist es schlechthin eine *Unmöglichkeit*, daß das gottgefällige Diesseitsleben kurzweg aus dem Reiche der Freude hinausfalle. Im Gegenteile müssen gerade dem Gottesfreunde die reichsten Quellen der reinsten, edelsten, dauerndsten Wonne fließen, und zwar in dem Grade mehr, als das Band, welches die Seele mit Gott einigt, inniger und fester geschlungen ist.

In dem Maße der Erkenntnis und der Liebe liegt für die Seligen des Himmels das Maß der Seligkeit, wie der hl. Anselm in einer Meditation ausführt.[1] Wird es für uns anders sein? „Ich flehe zu dir, mein Gott," so fährt Anselm an der gleichen Stelle fort, „daß ich dich erkenne, daß ich dich liebe, daß ich mich erfreue in dir, wenngleich noch nicht in vollkommener Weise, so doch mehr von Tag zu Tag, bis daß die Fülle kommt. Hier Wachstum, dort Vollendung in deiner Erkenntnis und in deiner Liebe, auf daß ich hier hohe Wonne habe im Hoffen und dort volle Seligkeit im Besitzen!"

Man kann aber, wenn man will, mit einem schon genannten spanischen Mystiker[2] drei Gründe anführen, weshalb der innige Anschluß an Gott die höchsten, reinsten, reichsten Freuden spendet. Was nur immer Grund einer wahren Freude sein kann, findet sich in Gott im vorzüglichsten Grade und in unvermischter Weise — der *erste* Grund; Gott ist sodann gut, er ist höchstes Gut,

[1] Medit. 21, Migne 158, 816 f.

[2] Juan de los Angeles, l. c., p. II, cap. 16, consid. 2, pag. 517 ss

nicht nach irgendeinem Teile, nicht in zufälliger, irgendwie abhängiger Weise — ein zweiter Grund; und ebendarum ist Gott die Quelle und zwar die fortdauernde Quelle alles Guten — ein dritter Grund.

Juan de los Angeles weist auf das achte Kapitel des Buches der Sprichwörter hin und findet in allem, was dort von der göttlichen Weisheit gerühmt wird, auch einen zutreffenden Hymnus auf die göttliche Güte als die Quelle unserer Seligkeit. „Noch nicht waren die Wasserquellen hervorgebrochen, noch nicht standen die Berge da mit ihrer schweren Last, noch waren die Hügel nicht geboren, noch die Erde gebildet und die Flüsse und die Angeln des Erdkreises: da war ich schon da!" „Söhne höret mich! Glückselig sind, die einhalten meine Pfade!"[1] Gewiß hat die Hl. Schrift nicht umsonst so oft und so nachdrücklich darauf hingewiesen, daß alle, die nach Gott dem Herrn hungern und dürsten, Seelenspeise und Seelentrank in Überfluß finden, daß, wer nur immer im Weinberge des Herrn sich müht, auch einen Platz an seinem Tische finde beim geistigen Wonnemahle, einem Mahle, das selige Trunkenheit und nüchterne Kraft verleiht, das alle Süßigkeit der Engel in sich enthält und dennoch als Mannaregen auf unserem Pfade durch die Wüstenweiten uns erquickt.[2]

Wie ein Kommentar zu diesen Stellen klingt es, wenn Theresia von Jesus in ihrer anmutigen Weise über die Tröstungen des geistlichen Lebens sich ausspricht. „Hienieden sind wir noch auf der Reise und segeln noch auf dem Meere; aber der Herr gewährt den Seelen, welche auf dem Wege des Gebetes dem himmlischen Vaterlande zueilen, zuweilen auch Zeiten der Ruhe. Sieht er sie erschöpft von Müdigkeit, so gießt er reinen Frieden über sie aus und gibt ihnen eine Voraussicht und gleichsam einen Vorgeschmack von der Seligkeit der Bewohner des Paradieses. Er will ihnen ein kostbares Unterpfand seiner Liebe geben und dadurch ihre Hoffnung beleben, sich dereinst an der Quelle der Wonne, von der sie hienieden nur während kurzer Augenblicke kosten konnten, ewig zu ersättigen."[3] „Es ist die Ruhe eines Reisenden, der,

[1] V. 24—26 und V. 32 vgl. V. 17 ff.

[2] Vgl. z. B. Matth. 5, 6 und 12; Apok. 3, 20 und 21, aber auch Ps. 42, 4 coll. 41, 2 ff.; Ps. 67, 11 und 22, 5; Is. 25, 6; Weish. 16, 20.

[3] Weg der Vollkommenheit, Kap. 31.

nahezu am Ziele angelangt, ein wenig Rast nehmen kann, um Atem zu schöpfen und alsdann seinen Weg mit neuem Eifer voranzuschreiten." [1]

Offenbar liegt es der großen Seelenführerin ferne, die geistigen 208
Tröstungen irgendwie auf die Anfangsstadien des mystischen Lebens einzuschränken, wie man dies zuweilen mehr oder minder deutlich versucht.

Wahr ist und bereits betont, daß den Anfängern mitunter besonders reiche Tröstungen von Gott zuteil werden, um sie aufzumuntern zum geistlichen Streben und Kämpfen. Auch ist richtig, daß bei ihnen aus rein psychologischen Gründen ein Vorwiegen der geistlichen Freuden statthaben kann. Denn, wie der englische Lehrer aufmerksam macht, der Mensch pflegt den Betätigungen, die er eben erst in Angriff genommen hat, eine besonders intensive geistige Hingabe zu widmen, woraus ganz naturgemäß eine lebhaftere Empfindung der Freude entspringt, welche durch jene Betätigung ausgelöst wird. Genau so naturgemäß ist die Freude-Empfindung später weniger lebhaft, wenn der Reiz des Bewegungsüberganges, der zuvor sich wirksam gezeigt hatte, nicht mehr in gleicher Weise fortwirkt.[2] Dem steht jedoch zum Ausgleiche ein anderes psychologisches Verhältnis gegenüber. Fragt man nämlich nach den konstituierenden Elementen der Seelen-Freude, so ergeben sich als solche die Verwandtschaft, die zwischen der Seele und irgendeinem Gute besteht, und die Gemeinschaft, die sich zwischen der Seele und dem betreffenden Gute vollzieht, wenn die aus jener Verwandtschaft resultierende Strebebewegung befriedigt wird. Denn alles, was uns irgendwie verwandt ist und als solches von uns empfunden, erkannt und besessen wird, tritt unter den Gesichtspunkt der Freude. Demgemäß kann aber auch der Grad der Freude nach mehreren Seiten hin sich steigern: nach der frischeren Intensität des Strebens, nach der größeren Propinquität des Gutes, nach der höheren Weise und Sicherheit des Besitzes. Und nach der letzteren Seite hin ist es gewiß, daß die treu fortgesetzte Pflege des geistlichen Lebens regelmäßig eine reichere geistige Freude bieten wird, zumal ja die längere

[1] Weg der Vollkommenheit, Kap. 32.
[2] Vgl. Thomas von Aquin, S. Th., I, II, 32, 1 ad 3.

Gewohnheit der zugrunde liegenden Tätigkeiten das, was zuerst nur verwandtschaftlichen Charakter hatte, nach und nach gleichsam zur zweiten Natur werden läßt.[1]

Sieht man von dieser psychologischen Erwägung ab[2] und würdigt man die Tröstungen des mystischen Lebens nach ihrer übernatürlichen Seite, so ergibt sich wiederum, daß sie keineswegs bloß für die Anfänger eine Bedeutung haben. Wie mir scheint, läßt sich die Stellung der Tröstungen zum ganzen Verlauf des geistlichen Lebens in analoger Weise auffassen wie das Verhältnis einzelner Tröstungen zu einzelnen Akten des geistlichen Lebens.[3] Solche einzelne Tröstungen gehören der Ordnung der aktualen Gnaden zu und können näherhin als „zuvorkommende" oder als „begleitende" „Beistandsgnaden" gefaßt werden, jenachdem die vom Hl. Geiste verliehene geistige Süßigkeit die Aufgabe hat, die Seelenkräfte zu den Akten des inneren Lebens einzuladen und anzuregen oder aber in diesen Akten weiterhin wirksamst zu unterstützen. Überdies ist die geistliche Freude, auch insoweit sie als Frucht der Akte des geistlichen Lebens sich darstellt, nichtsdestoweniger als göttliche Gnadengabe zu würdigen, welche die vorausgehenden und mitfolgenden Gnadenwirkungen fortsetzt und krönt. In gleicher Weise ist nun auch zu sagen, daß die geistlichen Freuden (nach der Konvenienz der göttlichen Gnadenordnung) wie im Anfange, so auch im Fortgange und im Hochstande des geistlichen Lebens ihre Stelle haben.

Nur dann, wenn man sich einen falschen Begriff der Tröstungen des geistlichen Lebens gebildet hat, kann man sie im Widerspruch mit der Vollendungsstufe finden.[4] Aber von „Tröstungen" im Sinne sentimentaler Empfindelei, künstlicher Exaltation des Gefühlslebens und ungeistiger Irritation ist eben hier nicht die Rede. Die geistlichen Freuden, von denen wir sprechen, stehen genau so hoch über solchen Wahnfreuden als die christliche Idee der ewigen Himmelsfreude über dem mohammedanischen Phantasiebilde des jenseitigen Paradieses. Freilich sagen wir, daß die Wonnen des gottinnigen Lebens unser ganzes Wesen erfüllen,

[1] Vgl. auch hier S. Th. I, II, 32, 2 ad 3 und 8 ad 3.
[2] Vgl. noch oben n. 122 und n. 105.
[3] Vgl. Suarez l. c., l. 2, cap. 8; cf. auch Thomas A., I, II, 82, 4.
[4] Übrigens vgl. unten, n. 212.

und die Erfahrung bestätigt es mannigfach. Aber dies Freudegefühl, das den ganzen Menschen durchbebt, ist nicht ein Hinüberschäumen des Sinnlichen in die Sphäre des Geistigen, geschweige denn ein Überflutetwerden des geistigen Menschen. Eher muß man das Gegenteil sagen. Denn wenn wir dereinst zur Unsterblichkeit werden eingegangen sein, dann wird das übervollkommene Himmelsglück der Seele in den Körper aus- und überströmen und ihn, seiner Fähigkeit entsprechend, mit Glorie und Wonne erfüllen.[1] „Ähnlich im Gnadenstande auf Erden. Die Seele nimmt im Glauben die Heilsfreuden auf, erfaßt sie mit der Hoffnung, besitzt sie zum voraus durch die Liebe, und wie der Himmelstau auf die Flur, so fällt die vorverkostete Himmelsfreude erquickend auf Fleisch und Gebein hernieder. Das gottselige Gemüt erheitert auch das* körperliche Antlitz! Armes, betrogenes Weltkind, das die Ordnung umkehrt und sich müht, die unsterbliche Seele durch die Sinne zu beglücken, ihr Freude und Friede von unten, nicht von oben zuzuführen!“ [2]

Was übrigens die eigentliche Quelle der mystischen Freuden 209
betrifft, so haben wir dieselbe bereits genannt. So paradox es auf den ersten Blick scheinen mag: die Prüfungen und die Tröstungen haben die gleiche primäre Quelle, nämlich das lebendige Bewußtsein der Nähe Gottes.

Je reiner und erleuchteter der Gottesgedanke in einer religiös vorangeschrittenen Seele geworden, um so mehr wird das Bewußtsein oder, wenn man so sagen will, die Erfahrung von der göttlichen Heiligkeit und Hoheit mit der Erfahrung von der göttlichen Gütigkeit und Huld harmonisch sich einigen, wiewohl jetzt die erstere, dann wieder die letztere Seite vorwiegt, so daß die göttliche Heimsuchung im einen Falle mehr den Charakter einer schmerzvollen Prüfung, im anderen Falle mehr die Art einer freudvollen Tröstung gewinnt. Darin aber liegt der Vorzug eines gesunden mystischen Lebens, daß das Auge der Seele, das, geblendet vom Lichtglanze der unendlichen Majestät göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie beschämt und verwirrt sich senkt und zum Aschenstaub des eigenen Nichts, der eigenen Sünde niederblickt, dennoch wieder, gerufen vom

[1] Siehe Wolter, Psallite sapienter, II², 326 zu Psalm 50, 10 („exultabunt ossa humiliata“).

[2] Ibid.

Gnadenstrahl göttlicher Herablassung, sich erhebt und öffnet, wie das Auge eines Kindes, das voll des Zutrauens in das Angesicht des versöhnten Vaters schaut. Das will sagen, daß die Tröstungen des mystischen Lebens keinen anderen Charakter tragen können als das mystische Leben selbst: christlichen Charakter im vollen Sinne des Wortes. Es gibt keine wahren geistlichen Freuden, die nicht Freuden der Erlösten, Früchte der Erlösung, Gaben des Erlösers wären. Keine Stufe des inneren Lebens ist so hoch, daß wir vergessen dürften, wie nur Christi Gnade uns heraufgeführt aus Tod und Grab zu Licht und Leben, um uns zu berufen zur Gotteskindschaft und zur Freundschaft und zur Lebensgemeinschaft mit Gott — einst ein Volk der Finsternis, ein Nicht-Volk, ein gnadenfernes Volk, jetzt aber ein Gottesvolk, ein Priestervolk, eine Lichtschar des Herrn, eine Weihespende der Liebe, eine Fruchtsaat Gottes, der ewigen Ernte entgegenreifend.[1]

210 So innig aber die Seelenwonne ist, die aus der demütigstarken Zuversicht der eigenen Begnadigung und der künftigen Beseligung erfließt, so ist es dennoch — wiederum im Gegensatz zu den Abirrungen der Pseudo-Mystik — ein gemeinsamer Zug im Leben der Heiligen und im Leben aller echten Mystiker, daß sie weit entfernt sich halten von der direkt widerchristlichen Eigensucht, die ihr ganzes Glück im Selbstglück sucht, ihre ganze Freude in der Selbstwonne, sei es auch unter der Hülle der Annahme außerordentlicher, unverdienter göttlicher Huld. Man kann nicht irregehen, wenn man auch für diesen Teil der Mystik das rechte Licht aus dem messianischen Leben zu gewinnen sucht. Der Gottmensch hat ohne Zweifel fort und fort überreine, überfließend reiche Freuden gefunden im Bewußtsein der hypostatischen Einigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen Natur und in der Erfahrung der unendlichen Gabenfülle, die infolge dieser Einigung seiner menschlichen Seele zuströmte. Und es kann darum unmöglich anders sein, als daß auch unsere Seele aus dem gläubigen Bewußtsein und aus der frommen Zuversicht, dem Gnadenbereiche göttlichen Erlösungswaltens anzugehören, tiefste, reichste Wonne schöpft. Und darüber hinaus wird — unbeschadet des unüberbrückbaren Unterschiedes, der besteht zwischen dem Verhältnis des

[1] Vgl. 1. Petr. 2, 9 ff.; 1, 15 ff.

Gottmenschen zum himmlischen Vater einerseits und dem Verhältnis irgendeines auch noch so hoch begnadigten Menschen anderseits — jede besondere Gnadenberufung und Gnadenausstattung in der begnadigten Seele eine neue Quelle innerlichster Tröstung eröffnen, weil sie darin eine Gabe göttlicher Liebe sieht und ein Unterpfand, daß ihr auch fürderhin Gottes Huld nicht fehlen könne, und daß, wenn schon diesseits Gott so königlich-reiche Gaben spende, die kommende Herrlichkeit über alles Erwarten und Ahnen hinausgehen werde. Bei solcher Freude hat die Seele an Gottes Wort[1] eine Urkunde, daß sie „in Gott dem Herrn", nach dem Willen des Herrn sich erfreue. Nur vermag sie nicht, bei dieser Freude allein stehen zu bleiben. Eben weil Christus ihr Gesetz ist, ist auch die Freude Christi das Gesetz ihrer Freude. Dies Gesetz aber ist die Freude an Gottes Wille und an Gottes Reich, d. h. am Kommen, am Wachstum, an der Vollendung des Reiches Gottes nach innen und nach außen.

Solche Freude durchwogte die heiligste Seele des Heilandes, als er den Blick auf der Schar seiner Jünger ruhen ließ und der Gaben gedachte, die der Vater ihnen verliehen, und der Aufgaben, die ihrer warteten, und des Segens, der unter der Arbeit ihrer Hände und unter dem Tau seines eigenen Blutes für die Welt erblühen sollte. Von den gleichen Lippen, von welchen die Worte erklangen: „Vater! Jetzt ist die Stunde gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde!",[2] kam auch der Freudenhymnus: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und vor den Unmündigen es enthüllt hast! Ja, Vater, also war es dein Wohlgefallen!"[3] Das war der Jubel eines Herzens, dem das Wort entströmte: „Wenn ich am Kreuze erhöht sein werde, dann werde ich alles an mich ziehen,"[4] eines Herzens, das in seligster Wonne erbebte, da es vorausblickte auf die hundertfältige Frucht, die allbereits entgegenwinkte in denen, die kamen vom Aufgang und vom Niedergang.[5]

[1] Vgl. oben, n. 194; cf. Joh. 17.
[2] Joh. 12, 23 ff.
[3] Luk. 10, 21.
[4] Joh. 12, 32.
[5] Vgl. Luk. 8, 8 und 15; Matth. 8, 11 cf. Joh. 17, 20 f.

Aus solcher Geistesfreude auch erklangen die Hochgesänge des „Magnificat“ und des „Benedictus“,[1] und wo immer im Lande der Mystik das Lied der Tröstung in den vollsten Akkorden erklang, da war es auf diesen Grundton gestimmt: teilnehmen am Gottesreich der Gnade und Wahrheit, arbeiten und leiden im Dienste dieses Reiches, seine friedlichen Siege schauen in seinen seelenergreifenden, weltumspannenden Segnungen, und seinen endlichen Triumph erwarten in der überzeitlichen Wirklichkeit. Und hier muß die Tröstung ihre wahre Heimat haben: die Freude wohnt dort, wo die Liebe ist; die Liebe aber, die heilige Sonne der Gottesliebe und die heilige Glut der Liebe zum Nächsten hat nirgends so recht eigentlich ihre Stätte wie dort, wo das Feuer des messianischen Opfergeistes fortbrennt in den Seelen seiner Jünger. Selbst das, was der einzelne sich erarbeitet und erkämpft für die eigene Seele, steht in diesem großen Zusammenhange der Aufgaben des Reiches Gottes, kraft deren jedes Beten und Opfern, jedes Mühen und Ringen der Glieder dem Ganzen zugute kommt.[2]

Wie könnten darum die Tröstungen die Gefahr einer Deteriorisierung des geistlichen Lebens mit sich bringen? Davon kann keine Rede sein, solange man nicht die Tröstungen vom ganzen geistlichen Leben isoliert und so sie selber verkennt.

211 Natürlich liegt es uns ferne, die heiligen Freuden des gottinnigen Lebens etwa in der Arbeitsfrische, in der enthusiastischen Freude, die sich aus den Opfern für Gottes Ehre und für die Brüder nährt, aufgehen zu lassen. Wir haben ja schon zu Beginn dieses Werkes auf die zarten, innigen, erhebenden Tröstungen hingewiesen, welche beim stillen *Gebet* oder bei der heiligen *Liturgie* der Gemeinde so gerne in die Seele fallen, und wir haben nicht außer acht gelassen, daß im *beschaulichen* Gebete gar manchesmal der Einblick in das Reich der *göttlichen Wahrheit* so überhell, die Erfahrung der Süßigkeit *göttlicher Liebe* so überreich, das *Bewußtsein der Gottesnähe und Gotteinigung* so übergewiß und überinnig ist, daß der Mensch kaum etwas anderes sagen kann, als des Psalmisten Lied wiederholen: „Mein Herz und mein Fleisch frohlocken im lebendigen Gott“,[3] und daß er aller

[1] Siehe Luk. 1, 46 ff. und 68 ff.

[2] Vgl. oben, n. 97.

[3] Ps. 80, 3; vgl. z. B. oben, n. 44, 122, 150, 152.

Welt vom Berge seines Glückes aus das Wort zurufen möchte: Wachet auf, kommet herbei, „kostet doch und sehet, wie süß der Herr ist"![1] Wie groß ist doch „die Menge seiner süßen Huld", die er verborgen hält für alle, die ihn fürchten![2]

Aber wir wollten nachdrücklich darauf hinweisen, daß diese Seelenstimmungen nichts zu tun haben mit der Gebundenheit und Unfruchtbarkeit eines einseitig individualistischen Gefühlslebens. Hierin ist gerade ein unterscheidendes Merkmal gottgefälliger, gottgegebener Tröstung zu erkennen. Wie auf der einen Seite das Wirken und Opfern und Leiden im Dienste Gottes und seines Reiches selbst zu den Quellen der geistlichen Freuden gehört, so erweist sich anderseits die echte Gebetströstung wirksam im lebendigen Gefühl der hohen Verantwortlichkeit, welche solchen Gnaden entspricht, und im edlen Kraftgefühl gegenüber den inneren und äußeren, kleinen und großen Aufgaben, welche als von Gott gewollt erkannt werden, mögen sie nun innerhalb des gewöhnlichen Berufskreises liegen oder weit über denselben hinausreichen.

Man darf ohne Bedenken viele der glänzendsten Manifestationen des christlichen Heroismus in der Epoche der Märtyrer und nicht minder viele der auffallendsten Triumphe der apostolischen Initiative auf dem Felde der Heidenmission während der letzten Jahrhunderte in inneren Zusammenhang bringen mit den reinen, heiligen, erfreuenden, erhebenden Seelenerfahrungen und Seelenbegnadigungen, die den auserwählten Dienern Gottes bei Gebet und Betrachtung und vor allem bei der Feier der heiligen Messe, bei der Besuchung des hochwürdigsten Gutes, beim Empfange der eucharistischen Seelenspeise zuteil werden — zum Ausgleich für all das, was sie an weltlichem Trost freiwillig, ihrem Gott zuliebe und den Brüdern zum Heil, verlassen und was sie an harten und dauernden Opfern gleich freiwillig und großmütig auf sich genommen. Es liegt ja nahe, an die Männer und Frauen zu denken, die auf heimatfernen Inseln oder vielleicht unter dem drückenden Klima der Tropen, in nicht kultivierten oder doch wenig

[1] Ps. 33, 9; vgl. Ps. 83, 11; 99, 5.

[2] Ps. 30, 20. Dazu vgl. z. B. oben, n. 22 und n. 42 ff.

kultivierten Landstrichen und wohl auch in Bereichen moralischer Wildnis die Herzen für die Heilssaat des Evangeliums bereiten, oft genug mit der Gewißheit, daß ihnen nicht beschieden sei, mit eigenem Auge noch zu schauen, wie das warme Sonnenlicht des christlichen Glaubens, der christlichen Liebe, über die Wüste hinstrahlend, ein heiliges Fruchtland schafft von sprossender Schönheit und Fülle.[1]

Doch umfaßt das Gebiet jener fruchtbaren Gebetströstungen durchaus nicht bloß solche außerordentliche Berufe. Soweit es möglich ist, den inneren Wegen derer zu folgen, die nach Gottes Willen in kleinerem Kreise den Armen das Evangelium verkünden oder die Kleinen unterweisen, oder denen das Los zugefallen, in den Hütten der Armut, an den Stätten des Leids als tröstende und helfende Engel zu walten, werden wir den segensreichen Einfluß der dem Gebetsleben entquellenden geistlichen Freuden ebenso gewiß erfahren, als wir den gleichen Segnungen weiterhin mitten in den weltlichen Berufen, im Familienleben, im sozialen Leben begegnen, besonders dort, wo auch die schlichtesten Pflichten mit hohem Sinne, mit heiliger Treue, mit apostolischem Eifer vollzogen werden. Im wahren Glauben zu leben, — von Gottes Güte die Verzeihung der Sünden erlangt zu haben, — für ein unendlich herrliches, ewiges Ziel bestimmt zu sein, — seine Kräfte, wie gering sie sein mögen, nach dem göttlichen Wohlgefallen verwenden zu dürfen, — vollends in irgendeiner Weise durch den Dienst des Wortes oder durch Fürbitte und mancherlei Opfer für die Seelen der Brüder wirken zu können — und da und dort gleichsam mit Augen zu schauen, wie Gottes Schutz und Segen über uns waltet, wie das Erdenleben sich einbaut in den Grund der Ewigkeit, wie die Gnade des Himmels so reichlich auf das menschliche Bemühen herabströmt und so gedeihlich wirkt, immer neu, immer herrlicher, von Tag zu Tag, — und in diesem Erstreben und Erfahren und Erfreuen sich eins zu wissen mit denen, die dem Herzen am teuersten sind im Diesseits und im Jenseits: diese und ähnliche Tröstungen tragen den Stempel der Echtheit in sich selber, in der Lauterkeit ihrer Wurzeln, in der Gottgefälligkeit ihrer Früchte.

[1] Vgl. Is. 9, 1; Matth. 4, 16.

Und die Echtheit solcher Tröstungen ist um so zweifelloser, je 212
weniger dieselben gesucht sind, je weniger die Seele dieselben sich selbst zum Verdienst anrechnet und an ihnen hängt, je weniger der wahre Gottesfreund auch nur die kleinste Pflicht der Nächstenliebe, den geringsten Teil der Standesobliegenheiten mit Vorbedacht preisgeben würde, um irgendeiner wie immer heilig dünkenden und süß scheinenden Tröstung nachzuhangen, und je weniger endlich ein wahrer Liebhaber des inneren Lebens seinen Eifer und seine Treue abhängig macht von dem Maße und von der Fortdauer besonderer Seelentröstungen. „Nimm willig und demütig von Gottes Hand, was sie dir bietet, es seien Rosen oder Dornen, Freuden oder Leiden, — bleibe demütig in den Tagen der Tröstung und halte dich für unwürdig hoher Gnade, — bleibe aufrecht und stark in den Stunden der Prüfung, und gedenke, daß der Herr vielleicht am nächsten bei dir ist, wenn du meinst, daß du weit von ihm entfernt seiest, während du oft weniger nahe bist, wenn du glaubst, mitten im Paradiese zu wohnen!" — in solchen Maximen kommen die Meister des mystischen Lebens überein. Mit prägnanter Kürze hat sich hierüber der Verfasser der Nachfolge Christi ausgesprochen.[1]

„Gott tut wohl daran," so belehrt er den Jünger des inneren Lebens, „wenn er die Gnade der himmlischen Tröstungen sendet; aber der Mensch tut nicht wohl daran, wenn er Gott nicht für jede dieser Gaben den Dank abstattet. Ebendarum können die Gaben Gottes nicht immer ungehindert in uns einfließen, weil wir nicht alles, was uns gegeben ward, in die Quelle zurückleiten, aus der es geflossen. Denn so lautet ein Gesetz der göttlichen Gnadenverwaltung: wer für die Gnade würdig zu danken weiß, der empfängt neue Gnaden, während umgekehrt dem Stolzen entzogen wird, was dem Demütigen war verliehen worden."[2] Wohl darum dem Manne, der sich des Trostes wenig wert erachtet und zum Herrn ruft: „Ich bin unwert deiner göttlichen Heimsuchung. Könnte ich auch Tränen der Reue vergießen, so viel als Wassertropfen im Weltmeere sein mögen, ich bliebe dennoch unwürdig deiner Tröstung. Aber du, mein Gott, überreich an Erbarmung, du willst den ganzen Reichtum deiner Güte offenbar machen an

[1] Vgl. Nachfolge Christi III, 30.
[2] Ebenda II, 10.

uns Sündern als an ebenso vielen Gefäßen deiner Barmherzigkeit, und deshalb sendest du deinem Knechte, ohne all sein Verdienst und über alle Begriffe des menschlichen Verstandes, Trost und Erquickung in sein Herz!" [1] Wer so gesinnt und gestimmt ist, der wagt auch, in der Aufrichtigkeit seines Herzens zum Herrn zu sprechen: „Ich will durchaus keine himmlische Tröstung begehren, die mir den Sinn der Zerknirschung aus dem Herzen nähme. Ich möchte selbst die Gabe der Beschauung nicht haben, wenn sie mich um die Demut brächte."

213 Bei solcher Auffassung der geistlichen Freuden kann es nicht schwer sein, die Schranke näher zu bestimmen, welche den fühlbaren Tröstungen gezogen ist. Während die geistige Freude, die aus der Erkenntnis und Liebe Gottes hervorgeht, wenn sie recht verstanden wird, an sich keine Grenze hat, weil ihr Gegenstand unbegrenzt ist, und weil jeder Zuwachs an Freude einen Zuwachs an der Liebe Gottes bedeutet, wie umgekehrt jedes Wachstum in diesem Erkennen und Lieben die Freude steigert: ist es ganz anders bei den fühlbaren Tröstungen, die der Mäßigung und Regelung bedürfen, weil sie je nach dem Gebrauche, den man von ihnen macht, entweder zum geistlichen Fortschritt dienen oder aber nachteilig und verderblich werden können. Es ist darum vorerst völlig verkehrt, „wenn man nur jene Werke für gut und verdienstlich halten will, die man mit fühlbarer Wonne verrichtet, alle anderen aber für wertlos erachtet, wie etwa das Gebet, den Gehorsam, die Beobachtung der Regel und der Vorschriften, die Beicht, die Kommunion, bei welchen jene Wonne fehlt". Aber, wie der hl. Johann vom Kreuze näher darlegt,[2] es muß uns genügen, in unserem Tun und Lassen von einer lauteren Absicht geleitet zu sein; diese aber ist unabhängig von den Gefühlen und Empfindungen, die uns bei unseren guten und frommen Werken zuteil werden können.

Ohne Zweifel besteht in diesem Punkte eine große Mannigfaltigkeit, nicht etwa bloß wegen der verborgenen „Ökonomie" der übernatürlichen Gnadengaben, sondern auch in Gemäßheit der gottgeordneten Verschiedenheit in der natürlichen Veranlagung der einzelnen Menschen, sowie der geistigen und sittlichen Stufe, zu

[1] Nachfolge Christi III, 52.

[2] Dialoge zwischen Bräutigam und Braut, bei P. Stocker, Aufstieg zum Berge Karmel, S. 503 und 511.

der sie gelangt sind. Für manche mag das Leiden die beste Arznei sein, aber andere [1] bedürfen der Freude, um innerlich zu gesunden. Wie Pflanzen im Lichte, so gedeihen solche Seelen unter den Strahlen der Freude. Die Freude erhält sie in der Nähe Gottes und, weit entfernt, ihre Kraft zu hemmen, gibt sie ihnen Mut zum tätigen Leben, Heroismus im Opferdienst für Gottes Sache und für das Wohl des Nächsten, und sie erhält sie aufrecht bei Mißerfolgen und spornt sie an zu neuen Versuchen. Die Freude gibt nicht bloß ihnen selbst Jugendfrische, sondern sie verbreitet auch in ihrem Umkreis, wie groß oder wie klein er sei, eine Sphäre voll Licht und Leben, weil das Beispiel eines so frohen, in Gott seligen Eifers andere zur Nacheiferung fortreißt. Schon deshalb sollte der Rat des hl. Johann vom Kreuze befolgt werden, der sagt: „Recht wohl kann die fühlbare Wonne, wenn sie nur gehörig in Schranken gehalten wird, als Mittel dienen, um zur geistigen Freude zu gelangen. Darum tun diejenigen nicht gut, die bei ihren guten Handlungen jegliches Wonnegefühl ausschließen wollen, als ob gar nichts daran gelegen wäre. Weit besser wirst du tun, dich dessen so zu bedienen, wie es sich geziemt, nämlich mit Klugheit und weiser Mäßigung.“ [2]

Freilich schließt der gleiche Autor seine ganze Abhandlung über die Tröstungen damit, daß er den Herrn zur Seele folgendermaßen sprechen läßt: „Wisse, meine Braut, daß du als Speise für *Kinder* jene fühlbaren Tröstungen betrachten sollst, welche ich den Seelen im Anfange ihrer Bekehrung oder zu Beginn des vertrauteren Umganges mit mir zu geben pflege, ja oft selbst in der Zeit, da sie noch in schwerer Sünde sind und mich noch nicht über alles lieben.“ „Die kräftige Nahrung, die ich den *Erwachsenen* reiche, nennt dir mein Apostel in dem 11. und 12. Kapitel des zweiten Briefes an die Korinther: sie besteht in der Liebe, in der Geduld, in vieler Arbeit und Sorge und Bedrängnis, in Kreuz und Leiden, in der Abtötung der Sinne und des Geistes in allen Dingen.“ [3]

Man erkennt leicht, welch wichtige *Folgerungen* sich daraus 214
ergeben, daß die fühlbaren Tröstungen vorzugsweise, obschon nicht

[1] Für die Jugend wird dies besonders Geltung haben. Vgl. hier und zum folgenden F. W. Faber, Bethlehem, deutsche Ausgabe, S. 426 f.

[2] Stockers Ausgabe, S. 512. [3] Ibid. 514 f.

ausschließlich,[1] den Vorstufen des mystischen Vollendungsstandes zukommen. Ist dies der Fall, dann muß sich die Seele, der etwa solche Tröstungen reichlich zuströmen, vor der Täuschung hüten, als ob sie am Ziele angelangt, als ob ihr sittliches Streben und Arbeiten mit Erfolg gekrönt, und als ob nun die Zeit des ruhigen, seligen Besitzstandes der innigsten Gottesfreundschaft gekommen sei. Das ist nicht die Meinung der Mystiker. Sie sehen in den Tröstungen keinen Erweis erprobter Tugend, hoher Vollkommenheit. Sie anerkennen in ihnen nicht einen Selbstzweck, wohl aber ein Mittel, das zum guten Ziele dient, falls es recht gebraucht wird. Unter dieser Voraussetzung rühmen sie den Segen, der aus diesen Tröstungen entquillt. Denn „sobald das Menschenherz mit einer gewissen Gewalt von jeder Erdenlust sich losgemacht, muß ihm notwendigerweise alsbald irgendein Anfang geistlicher Freuden zukommen", wie Hugo von St. Viktor ausführt.[2] Wäre dies nicht der Fall, dann wäre das Herz „wie ein dürres Pflänzchen, das nicht begossen wird und darum unmöglich zum Sproß der Weisheit erstarken kann". „Deshalb geschieht es durch Gottes Gnade, daß die Seele, wenn sie sich vollkommen von den sinnlichen Regungen, von den irdischen Neigungen getrennt hat, alsbald mit einer ganz ungewohnten Freude durchflutet wird, damit sie um so leichter erkenne, daß bitter sei, was sie aufgegeben hat, je besser sie die Freude empfindet in dem, was sie für jenes eingetauscht hat." Dann mag die Seele mehr und mehr erstarken, auf daß sie gerne das Brot der Trauer entgegennimmt und mitten in den Tränen die Freude nicht verliert.[3]

Wenn nun auch die Mystiker je nach dem Zusammenhange, in welchem sie von den inneren Tröstungen sprechen, mehr oder weniger zwischen der rein geistigen Wonne und zwischen den fühlbaren Freuden unterscheiden, und wenn sie ferner je nach dem Zuhörer- oder Leserkreis und je nach dem augenblicklichen Zwecke der Darstellung bald die Segnungen der geistlichen Freuden, bald die Relativität dieser Güter mehr betonen, so ergibt sich dennoch, daß ihre Anschauungen im Kern übereinstimmen.

[1] Vgl. oben, n. 208.

[2] De arca Noe morali III, 2. Vgl. hierzu Imit. Christi, II, 1 am Schlusse: „Si renuis consolari exterius, poteris speculari coelestia et frequenter iubilare interius."

[3] Hugo a S. V., l. c., cap. 3.

Und des hl. Augustinus Wort,[1] daß es eine reine Freude des Herzens gibt, ein wahres süßes Seelenbrot, das vom Himmel stammt und für den Himmel nährt, wenn ihm auch nur jene Geschmack abgewinnen können, die wissen, was Liebe ist, und fühlen, was Himmelshunger ist und Ewigkeitsdurst — dieses Wort ist nie verklungen und wird niemals verklingen. Ein Tag der Freude ruft es dem anderen, aber auch eine Nacht der Prüfung ruft es der folgenden zu. Wenn die Stunden und Tage der Prüfung kommen, vielleicht zu einer Zeit, da die Seele der Tröstungen sich gewärtig machte, lernt die Seele, auch hierin Selbstlosigkeit und Selbstlösung zu üben und, will es Gott, auf jeden Trost zu verzichten, im Willen Gottes den höchsten, sichersten Trost zu finden. Und wenn in anderer Zeit, da die Seele am wenigsten der Tröstung sich versah, geschweige denn danach verlangte, — wenn da urplötzlich, wie ein belebender Hauch, eine ganz besondere innere Süßigkeit sie durchweht, stark genug, um die kommenden Stunden der Arbeit und Mühsal zu befruchten, dann wird der Mensch um so dringlicher nach den ewigen Gütern verlangen, um so ausdauernder nach ihnen trachten, je mehr der Vorgeschmack derselben sein innerstes Inneres erfüllt, erhöht, beseligt hat.[2]

Es ist deshalb durchaus keine Redensart, wenn die mystischen Schriftsteller auf die Erfahrung hinweisen, um die Wahrheit ihrer Aussagen über die geistlichen Freuden zu erhärten. Ein jeder, meint Laurentius Justinianus, sollte mehr aus eigener Erfahrung als aus den Worten anderer schöpfen, wenn er diese Gaben Gottes erkennen will. Besser läßt sich ja im Herzen empfinden als in Worten aussprechen, wie oft und wie lieblich die Seele, sei es in Tränen der Freude, sei es im Jubel des Geistes, sei es in Lichtblicken beim beschaulichen Gebete, vom Herrn für die Arbeiten und Opfer belohnt wird, die sie in seinem Dienste auf sich nimmt.[3] Nicht umsonst hat der Heiland verheißen, daß er hundertfach zurückgibt, was man um seinetwillen verlassen.[4] Der Heiland

[1] Tract. 26 in Ioan., n. 4. Das Verständnis dieses Wortes gehört mit zu den Gradmessern des Verständnisses der Mystik.

[2] Vgl. Gregor d. Gr., Moral. 23, 43 und In Ezech. hom. 5, n. 12.

[3] De casto connubio 4, 4, bei Tillmann, Das Gebet I, 192.

[4] Matth. 19, 29.

erfüllt, wie mit vielen anderen Theresia bemerkt,[1] auch schon im Diesseits sein Wort. „Wer aber dieser Versicherung nicht glauben will, dem werden weitere Worte wenig nützen." „Gleichwohl", so fügt die Geisteslehrerin bei, „sage ich denen, die einige Zweifel daran hegen, daß man wenig dabei verliert, wenn man es erprobt. Sehr bald wird man sich überzeugen, daß man mehr empfängt, als man verlangt. Ich spreche die Wahrheit, und ich kann diejenigen als Zeugen anrufen, die es durch Gottes Güte bereits aus Erfahrung wissen."

Ist die Zahl dieser letzteren groß oder klein? Man wird F. W. Faber nicht unrecht geben, wenn er sagt: „Ganz sicher hat uns die eigene dürftige Erfahrung während unseres Erdenlebens schon belehrt, daß es, auch an den Sonnentagen des Lebens, keine [irdische] Freude gibt, die vergleichbar wäre mit jenem friedvollen Entzücken, welches manches Mal unsere Seele durchbebt hat, da wir in heiligen Stunden vor Gott standen. In solchen Augenblicken scheinen selbst unsere Sinne teilzuhaben an der allgemeinen Freude unseres ganzen Wesens. Nichts mangelt uns. Was rauh war, scheint geebnet, die Täler sind ausgefüllt. Ein mächtiger Friede waltet überall, und er findet Tiefen in unserem Herzen, die wir selbst nicht vermuteten, und er nimmt Besitz von ihnen mit einer Fülle, die unser Leben für einen Augenblick zu verdoppeln scheint in Weite und Tiefe. Wir sind so vollkommen für Gott geschaffen, daß wir nicht vollständig sind, was wir sind, wenn wir nicht mit Gott geeinigt sind." [2]

215 Wer aber mag erfassen, bis zu welcher Höhe und Fülle und Innigkeit schon in diesem Leben das Seelenglück der Auserwählten sich erhebt, die nicht mehr im Anfange, nicht mehr im ersten Fortgange der Gottvereinigung stehen, sondern gnadenvoll zu ihrer Vollendung erhoben wurden!

Zu ihrer Vollendung?

Auch jene heiligen Seelen, welche am meisten der höchsten, reinsten Freuden des Geistes gewürdigt wurden, gleichen denen, die durch eine Türspalte einige Lichtstrahlen der Sonne sehen, nicht aber der Sonne ins Auge schauen können.[3]

[1] Weg der Vollkommenheit, Kap. 24.

[2] Bethlehem, deutsche Ausg., S. 452 f.

[3] „Sieben Staffeln des Gebetes", bei Pfeiffer I, 395 f.

Und sie sind, wie ihnen die Erfahrung der Väter immer wieder in Erinnerung bringt, der Wandelbarkeit aller Diesseitsstände nicht enthoben.

„Jetzt sind sie entflammt von Liebe und von Jubel, und sie möchten alle Menschen ins Herz schließen.

Dann tragen sie viel Leidwesen und herben Kummer — aus Liebe zu den Menschen.

Nun sind sie wie Helden, die in des Königs Waffenkleid gegen die Feinde zur Schlacht ziehen.

Danach genießen sie Stille, Frieden, Freude, unaussprechliche Ruhe.

Zu anderen Malen erhalten sie in himmlischer Unterweisung gar gnadenvolle, überschwengliche Einsicht und Weisheit.

Alsdann aber sind sie wieder wie gewöhnliche Menschenkinder.

In so mannigfacher Weise verkehrt die Gnade mit ihnen, und auf so verschiedenen Wegen führt sie dieselben. Alle Erquickung aber und alle „Übung" ist gemäß dem Willen Gottes, auf daß nämlich die Seele vollkommen, untadelig, lauter dem himmlischen Vater dargestellt werde." [1]

Darum mag denn auch die Seele zu sich selber sprechen: „Was immer du denken und wünschen magst, meine Seele, von wahrem, vollkommenem Troste, das erwarte nicht in diesem Leben, sondern in dem Leben, das kommen wird!" „Hättest du auch alle Freuden dieser Welt, alle Tröstungen dieses Lebens — seien es selbst die süßesten und zugleich die geistigsten: wisse, daß nichts Bestand hat in diesem Lande der Unbeständigkeit. Noch, meine Seele, mußt du eine kleine Weile warten und harren, bis daß die Zeit des Wandelbaren wird abgelaufen und der Tag der Erfüllung angebrochen sein. Dann wird der Herr nicht säumen, dich wahrhaft und vollends und für immer einzuführen in sein Leben, in seine Freude, die ewig ist, weil sie göttlich ist!" [2]

[1] Nach Makarius d. Gr., 18. Homilie, n. 8 und 9 (mit Abkürzungen).
[2] Siehe Matth. 25, 21; und vgl. Nachfolge Christi III, 16.

3. Buch.

Die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens.

I. Kapitel.

Grundsätzliche Würdigung der mystischen Phänomene.

§ 32. Übersicht der außerordentlichen und akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen Lebens und allgemeine Würdigung derselben.

216 Wer einmal über die zentrale Stellung sich klar geworden, welche der Beschauung im mystischen Leben zukommt, und wer überdies der Relativität sich bewußt bleibt, die jedem diesseitigen Vollendungsstand im Vergleich zum Jenseitsstand eigen ist, dem kann es, falls er folgerichtig urteilt, nicht befremdlich sein, zu lesen, mit welcher Entschiedenheit hochangesehene Mystiker, wie etwa ein hl. Johannes vom Kreuze, über die nur *sekundäre Bedeutung* der außerordentlichen mystischen Phänomene sich aussprechen. Vielmehr wird jeder diese Wertung billigen, der die Mystik als das nimmt, was sie wirklich ist. Und nur beim völligen Verkennen des Wesens und der Geschichte der Mystik könnte die Befürchtung statthaben, als ob durch eine besonnene Reserve gegenüber dem Außerordentlichen die Mystik selbst gefährdet würde.

Freilich werden uns aus den Kreisen des mystischen Lebens gar manche Ereignisse berichtet, welche *über die Erscheinungsformen des gewöhnlichen religiösen Lebens hinausragen.*

Hierher gehört vor allem die *Ekstase*, jener Zustand, in welchem die Betätigung der Sinne ganz oder fast ganz gehemmt

ist und zugleich die Betätigung der geistigen Kräfte mehr oder weniger gebunden erscheint, während in Wahrheit, wie die Mystiker aussagen, die geistigen Kräfte gesammelt und erhöht sind, die kontemplative Tätigkeit vereinfacht und verstärkt ist. Dabei wird vorausgesetzt, daß es sich um die echte, religiöse Ekstase handelt, nicht aber um die mit künstlichen Mitteln hervorgerufene „Ekstase" des althelleniſchen oder orientaliſchen Mystizismus oder um die pathologiſche „Ekstase", wie ſie als Begleiterſcheinung bei hyſteriſchen Erkrankungen beobachtet wird. Um zwiſchen dieſen Erlebniſſen der Klinik und jenen künſtlichen Entrückungsformen einerſeits und zwiſchen einer religiöſen, beziehungsweiſe übernatürlichen Verzückung anderſeits zu unterſcheiden, wird es wohl einer eingehenden Prüfung inbezug auf Charakter, Urſprung, Wirkung der in Frage kommenden Erſcheinungen des religiöſen Lebens bedürfen. Sollte dieſe Prüfung auf die Zahl der als echt anzuerkennenden Ekſtaſen von Einfluß ſein, ſo wird die Myſtik genau ſo viel gewinnen, als die Wahrheit gewinnt.

Mit den Ekſtaſen ſtehen in nächſter Beziehung die Viſionen. Sie fanden ſchon in der Scholaſtik eine wiſſenſchaftliche Behandlung und zwar in deſkriptiver und in analytiſch-kritiſcher Weiſe. Die Myſtiker ſelbſt aber verſuchten eine Reihe von Kriterien aufzuſtellen, um die Täuſchung auf dieſem Gebiete fernzuhalten. Inwieweit dieſe Kriterien ausreichend waren, iſt ſpäter noch zu unterſuchen. Doch ſoll ſchon hier bemerkt werden, daß mit allem Rechte ein allgemeines Kriterium vorzugsweiſe Beachtung fand, nämlich der bewährte Stand des perſönlichen Lebens, zumal des beſchaulichen Lebens, — nicht als ob alle zur ſittlichen Vollkommenheit und zu höheren Gebetsſtufen Gelangten als Viſionäre zu präſumieren wären, wohl aber in dem Sinne, daß viſionäre Phänomene als der Selbſttäuſchung oder des Betruges verdächtig erſcheinen, wenn das ſittliche Leben und das beſchauliche Beten noch ungeſchult oder ungeprüft iſt.

Es müſſen aber die Kriterien für die einzelnen außerordentlichen Vorkommniſſe des myſtiſchen Lebens in dem gleichen Grade ſtrenger ſein, als dergleichen Begebniſſe weiter von den Schranken der gewöhnlichen Erfahrungswelt abſtehen und als ſie häufiger ſich einſtellen. Ich nenne hier noch vorläufig die Einprägung der Wundmale Chriſti, deren bei einer nicht geringen Zahl von

mystischen Männern und Frauen Erwähnung geschieht. Teilweise stehen auch die Berichte über auffallende Heilungen im Bereiche unseres gegenwärtigen Zusammenhanges, sei es daß die Heilungen erfolgten durch das Gebet der Heiligen selbst zu deren Lebzeiten, oder auch daß sie der Interzession der verklärten Heiligen zugeschrieben wurden.

217 Übrigens wollen die ebengenannten Phänomene nur als Beispiele gelten. Selbst die Aufzählungen jener Mystiker, die ex professo den Gegenstand behandeln, haben vielfach darauf verzichtet, erschöpfend zu sein, während dort, wo eine Vollständigkeit beabsichtigt scheint, in der Gruppierung der Phänomene vielfache Verschiedenheit besteht. Im Interesse der folgenden Ausführungen mag die eine oder die andere Gruppierung kurze Erwähnung finden.

Waibel, der in seiner Mystik[1] Vollständigkeit und Knappheit, Gründlichkeit und Nüchternheit zu verbinden sucht, ohne irgendwie auf Originalität Anspruch zu erheben, begnügt sich, der Reihe nach von den Visionen, Einsprachen, Offenbarungen, Prophetien und Ekstasen zu handeln und dabei vor allem den praktischen Fragen der Seelenleitung sein Augenmerk zuzuwenden. Er schließt sich dabei enge an Schram an, der seinerseits einen allerdings reichlich genug ausgefallenen Auszug aus Reguera, dem Erweiterer des Godinez, bietet, ohne eine eigentlich wissenschaftliche Beherrschung des angehäuften Stoffes zu erstreben. Schram bespricht einfach im zweiten Teile seines Werkes die „geistliche Leitung" oder genauer: die Eigenschaften des geistlichen Führers, — die Führung nach dem dreifachen Wege der Anfänger, Fortschreitenden, Vollkommenen, — die zur Führung notwendige Unterscheidung der Geister, — und infolge dessen auch[2] die Maximen, nach welchen der Seelenführer die Gesichte, Offenbarungen, Ekstasen zu beurteilen habe. Von all dem ist in einer bis ins einzelne herab gegliederten, fast tabellarischen Form gehandelt, was zur Benutzung für ähnliche Arbeiten oft einladend war.

Einen wenngleich nicht konsequent durchgeführten und nicht gelungenen Versuch, die mystischen Phänomene in das System der

[1] II. Hauptstück, 4. Abschnitt, S. 158—212.
[2] Pars II, cap. IV, § 494—618.

Mystik einzugliedern, hat Scaramelli unternommen. So will er im Zusammenhange mit den Graden der übernatürlich eingegossenen Beschauung, „die aus undeutlicher Erkenntnis hervorgehen", die Phänomene der Stigmata, des Schwebens, des Leuchtens besprechen, während er nachher bei den Beschauungsgraden, „die aus deutlichen und klaren Akten hervorgehen", die verschiedenen Arten der Visionen und Einsprachen an ihrer eigentlichen Stelle zu finden glaubt.[1] Es genügt auf die Spannung hinzuweisen, die nach diesem Schema zwischen den „undeutlichen" und „deutlichen" Akten bestehen soll! Die Visionen dürfen so wenig wie die Ekstasen [2] in die Stufenreihe der Gebetsgrade eingefügt werden, da sie keiner Beschaulichkeitshöhe wesentlich zukommen, dagegen in akzidenteller Weise bei verschiedenen Höhenlagen sich finden und selber in verschiedenen Graden erscheinen können. Mehr Beifall verdient es, daß Scaramelli den Paulinischen „Charismen" eingehende Beachtung geschenkt hat.[3]

Von den Neueren hat Poulain weitaus am entschiedensten den rein „akzessorischen" Charakter der außerordentlichen Vorkommnisse des mystischen Lebens zur Geltung gebracht, gleichwie er mit anerkennenswerter Bündigkeit die praktischen Direktiven gegenüber den etwa vorkommenden außerordentlichen Erscheinungen und die brauchbarsten Kautelen gegen die Gefahr der Täuschung an die Hand gibt.[4]

Auch Ribet betont, daß die mystischen Phänomene mehr akzidenteller und peripherischer Natur seien, während die Beschauung als Wesen, Mittelpunkt und Ziel des mystischen Lebens gelten müsse.[5] Indessen räumt er jenen Phänomenen einen ziemlich ausgedehnten Platz ein, indem er gleichzeitig unternimmt, das vielseitige Material in systematischer Ordnung darzubieten.

Ribet unterscheidet zunächst Phänomene der intellektuellen Ordnung, wozu er 1. die nach Charakter und Objekt näherhin

[1] A. a. O. I. Teil, 3. Abschnitt, Kap. 27 und 30; II. Teil, 1. Abschnitt (vollständig). Vgl. übrigens oben, S. 223 ff.

[2] Vgl. I. Teil, 3. Abschnitt, Kap. 19 ff.

[3] Vgl. I. Teil, 1. Abschnitt, Kap. 9—11.

[4] Vgl. z. B. p. 168 ff., 172 ff.; — 315 ff.

[5] La mystique divine, nouv. édit., II, p. 1: „La substance, le centre et le terme de la vie mystique."

verschiedenen Visionen, 2. die Einsprachen, 3. die Revelationen, 4. die besonderen (übernatürlich eingegossenen) wissenschaftlichen und künstlerischen Begabungen rechnet.

Daran sollen sich reihen als Phänomene der affektiven Ordnung: 1. die Ekstasen, 2. die Zustände des geistlichen Jubels und verwandte Zustände, z. B. die mystischen Leiden, besonders die Stigmatisationen.

Alsdann kommen die Phänomene zur Besprechung, die in die Sphäre des Körperlichen hinüberreichen, wie die außerordentliche Nahrungsenthaltung, der mystische Wohlgeruch und die Ölphänomene, die Lichtstrahlungen, die mystische Erhebung der fünf Sinne, die Erneuerung des Herzens, die Befreiung von den Gesetzen der Schwere, und verwandte Erscheinungen, die Herrschaft auf die leblose Natur.[1]

218 Diese Gruppierung ist offenkundig durch Görres beeinflußt, dessen Mangel an Kritik von Ribet mehr getadelt[2] als überwunden wird.

Im Görresschen System haben aprioriischer Aufbau und massenhafte Verwendung des empirischen Materials, willkürliche Spekulationen und einzelne feste Anhaltspunkte, staunenswerter Überblick und zerstreuende Belletristik, vorschnelle Annahme der Tatsächlichkeit des Legendenhaften und überkühne Erklärungslust, und wieder selbstgewaltige Geistesmacht und zarter religiöser Sinn einen merkwürdigen Bund geschlossen. Wir finden die für den Augenblick uns interessierenden Ausführungen besonders im vierten und fünften Buche, die zusammen den zweiten Band ausmachen.

Nachdem der Verfasser in den ersten drei Büchern die „natürliche Unterlage der Mystik" und ihren „religiösen und kirchlichen Grund", sowie die „reinigende Mystik" näher behandelt hat, widmet er sein viertes Buch dem „Eintritt in die Kreise höheren Zuges und Triebes, sowie höherer Erleuchtung". Gemäß seiner trichotomischen Psychologie bespricht nun Görres an erster Stelle die mystischen Erscheinungen „am untersten Menschen und in den tieferen Lebensgebieten". Als Beispiel für die „organischen Veränderungen im allgemeinen" dient der hl. Philipp Neri. Im

[1] T. II, p. 3 — p. 688.
[2] T. I, p. 44.

einzelnen werden unter diesen ersten Abschnitt subsumiert: 1. die Umbildung des aneignenden Systems, 2. jene des Atmungssystems, 3. die „Metamorphose" der Leiblichkeit: Geruch der Heiligkeit, Ölbildung, Geschmeidigkeit und Beweglichkeit, Unverweslichkeit.

Ein zweiter Abschnitt befaßt sich mit den mystischen Erscheinungen „im mittleren Menschen und dem Seelengebiete": 1. inbezug auf Haltung und Bewegung, 2. inbezug auf Affekte und Leidenschaften, z. B. die Jubilation bei Maria von Oignies, die Gabe der Tränen bei Rosa von Lima, 3. inbezug auf die einzelnen Sinne.

Zum letzteren Punkte will Görres unter anderen beiziehen (Band 2, S. 86), was von der hl. Rosa von Lima berichtet wird: Auf dem Wege zu den Augustinerinnen begriffen, deren Gemeinschaft sie sich anzuschließen gedachte, sei sie in eine Kirche eingetreten, um den Segen der heiligsten Jungfrau zu erflehen; als sie aber dann versuchte, wieder aufzustehen, um den Weg zu vollenden, sei es ihr unmöglich geworden, da sie sich wie am Boden angenagelt fühlte. Da begriff sie, daß die Vorsehung anders über sie beschlossen, und, nachdem sie kaum den Entschluß gefaßt, zur Mutter zurückzukehren und im elterlichen Hause Gott fortan nach ihrem Stande zu dienen, da fühlte sie sich federleicht und ohne alle Schwierigkeit, aufzustehen und sich auf den Heimweg zu machen! Zur gleichen Gruppe von Phänomenen zieht der Autor (Ibid. S. 102 ff., vgl. 132 und 134) unter der Rubrik des Gesichtssinnes den eindringenden Blick des hl. Joseph von Kupertin, dessen Auge im Gesichte des anderen gar manches Mal den inneren Zustand abzulesen wußte, und weiterhin (S. 130 ff.) das Fernsehen bei Elisabeth von Schönau, Papst Pius V. und manchen anderen. Wiederum bei der gleichen Gruppe bringt Görres Berichte unter, wie jenen über den hl. Franz Borgia (S. 120), der beim Eintreten in eine Kirche in gerader Linie zu der Stelle hinging, wo das heiligste Sakrament aufbewahrt wurde, und zwar auch in den Kirchen, in welchen keinerlei äußeres Zeichen dessen Nähe kundgab.

Der dritte Abschnitt umfaßt die Phänomene „im oberen Menschen und in den geistigen Gebieten": 1. die Steigerung des Wahrnehmungsvermögens und der Einbildungskraft, — die mystische Sprache, die unter anderen bei der hl. Hildegardis vorkommt, die (eingegossene) bildende Kunst bei Johannes von Fiesole, die (mystisch empfangene) Tonkunst bei Katharina von Bologna, die Poesie bei Johannes a Cruce, die Beredsamkeit bei Vinzenz von Ferreri; 2. die mystische Erhebung der geistigen Fakultäten (Gottsehen, Gottvernehmen, Gottfühlen usw.); 3. die mystische Erhebung der Willenskräfte (Kardinaltugenden, göttliche Tugenden).

Welche höheren Phänomene wird nun das fünfte Buch aufweisen? Es kündet seinen Inhalt mit dem Titel an: „Fortstreben zum Ziele in Liebe und höherer Erleuchtung durch die Ekstase." Wenn man den Inhalt des eben besprochenen vierten Buches auch nur flüchtig überschaut und ihn mit dem des folgenden Buches vergleicht, kann man nicht mit dem Urteil zurückhalten, daß vieles rein willkürlich hierhin oder dorthin gestellt ist, und daß schon dadurch — auch abgesehen von der unhaltbaren Psychologie — der Grund der ganzen Konstruktion als schwankend sich erweist. Warum gehören z. B. die Flugphänomene, von denen hier die Rede ist,[1] nicht auch zur „Metamorphose der Leiblichkeit"? Und die Leuchtphänomene? Sie müssen hier ihre Stelle einnehmen bei der Ekstase „im oberen geistigen Menschen"![2] Was erhebt die „ekstatische Predigt" der hl. Johanna vom Kreuze über die Phänomene des 3. Abschnittes des vorigen Buches?

Doch mag die Übersicht über das fünfte Buch hier folgen!

Ein erster Abschnitt spricht über die Ekstase „in ihren allgemeinsten Erscheinungen".

Der zweite Abschnitt behandelt die Ekstase „im geistigen Menschen", und zwar: 1. die Ekstase im Cerebralsystem (!), nämlich die organische Lichtentwicklung, wie die Leuchterscheinungen bei der Geburt künftiger Heiligen, Leuchten einzelner Teile des Körpers, Leuchtungen beim Tode, und das gegensätzliche Phänomen des Unsichtbarwerdens; 2. die geistig-seelische Vision; 3. das Ergriffensein der Sprachwerkzeuge.

Der dritte Abschnitt will belehren über die „Ekstase im unteren Leben und die durch sie gewirkte Transformation der Leiblichkeit", insbesondere die Stigmatisation, während der vierte Abschnitt die „Ekstase in den bewegenden Kräften und Organen", wie das ekstatische Wandeln, Schweben, Fliegen, die Fernwirkungen und verwandte Erscheinungen ins Auge faßt.

Über die Mängel dieser Systematisierung ist schon oben eine Bemerkung gemacht worden. Es möge noch beigefügt sein, daß dieselbe den Verfasser dazu verleitet hat, einzelne Stoffe an Stellen unterzubringen, an welchen sie absolut nichts zu tun haben. Man lese z. B. die spekulative Behandlung der sogenannten „gratiae

[1] S. 528 ff. [2] S. 308 ff.

gratis datae",[1] und vergleiche damit die hier besprochenen zum Teil höchst anmutigen Tierlegenden nach Art derer, die aus dem Leben des hl. Franz von Assisi bekannt sind.[2] Görres subsumiert sie unter der Rubrik der Wundergabe inbezug auf die äußere Natur, — aber was könnte unter diesem Gesichtspunkte nicht alles eingereiht werden!

Wenn man beobachtet, wie gewinnreich es für Görres war, 219
am Beginne dieser Darlegung über die Charismen auf die Summa Theologica des Aquinaten zu rekurrieren,[3] kann man den Wunsch nicht unterdrücken, daß der geniale Mann auch sonst, insbesondere inbezug auf die methodische Behandlung theologischer Probleme, am hl. Thomas sich orientiert hätte. Ich greife nur ein Beispiel heraus, um die Art und Weise zu veranschaulichen, in welcher Thomas die mystischen Phänomene seinem theologischen Systeme eingliedert. Die philosophisch-theologische Weltanschauung, die in der Summa contra Gentiles einen so herrlichen Ausdruck gefunden, faßt naturgemäß als integrierenden Bestandteil die konsequente Anerkennung der göttlichen Vorsehung in sich, und unter diesem Gesichtspunkte werden in diesem Werke[4] die charismatischen Phänomene beleuchtet. Denn, weil die Vorsehung alle Wesen in entsprechender Weise umfaßt, wird sie für die vernunftbegabten Wesen in besonderem Maße die äußeren und inneren Mittel bereithaben, um ihnen die Erreichung ihres Endzieles zu ermöglichen. Das System der göttlichen Gnadengaben wird darum außer den erleuchtenden, stärkenden, heiligenden Gnaden, welche dem einzelnen für sich selber zukommen, auch eine Fülle von Gaben umfassen, die dazu befähigen, in leichter und erfolgkräftiger Weise dem Nebenmenschen zur Erreichung des Zieles zu dienen. Hierher gehört u. a. die Gabe der heiligen Beredsamkeit, die Prophetie, die Herzenskunde. Unter dem gleichen Gesichtspunkte werden die gratiae gratis datae in der theologischen Summe grundsätzlich gewürdigt.[5]

Die Apostel empfingen, wie hier ausgeführt wird, ganz entsprechenderweise am Pfingstfeste die Gabe, in fremden Sprachen

[1] Bd. 2, S. 187 ff. [2] Ebenda S. 222 ff.
[3] S. Th. I, II, 111, 4, siehe bei Görres den Anfang des 4. Abschnittes im IV. Buche; vgl. unten, n. 222.
[4] C. G. III, 154 cf. ibid. 111. [5] S. Th. I, II, 111, 1 und 4.

zu reden. Denn als Genossen ein und desselben Volkes waren sie nicht imstande, sich gegenseitig in den für die Heidenbekehrung unentbehrlichen fremden Sprachen zu unterweisen; sie mochten auch nicht leicht jemand finden — falls dies überhaupt geziemend gewesen wäre —, der ihnen gleich im Anfange als Dolmetscher hätte dienen wollen und können.[1]

Nicht minder bedurften sie eines besonderen Redebeistandes, damit sie nicht bloß verstanden würden, sondern auch mit Erfolg auf Intellekt, Affekt, Willen der Zuhörer einwirken konnten; denn vergeblich würden sie den Dienst des Wortes geleistet haben, wenn nicht der Hl. Geist, ihre natürliche Begabung und Schulung teils erhebend, teils ersetzend, die Kraft ihnen verliehen hätte, bis in die Tiefen der Geister und der Herzen hineinzusprechen.[2]

Überdies war es in hohem Maße geziemend, daß die apostolische Verkündigung durch offenkundige äußere Kriterien als Lehre der göttlichen Wahrheit sanktioniert wurde, wie dies z. B. durch die Gabe der Heilungen geschah.[3]

Gottes Vorsehung also für alle und die Darbietung des Gottesreiches an alle erschien dem Aquinaten als der eigentliche und ausreichende Standpunkt zur theologischen Würdigung der einschlägigen Phänomene, zumal die Frage nach deren Möglichkeit mit der apologetischen Erörterung des Wunders von selbst erledigt war.[4]

Wir wollten auf diesen Hinweis nicht verzichten, weil damit unsere eigene Behandlung der mystischen Phänomene eine willkommene Beleuchtung findet. Ob man gut daran tut, in einem System der Mystik die deskriptive Einzeldarstellung der Phänomene in seine Aufgabe miteinzubeziehen, mag hier dahingestellt bleiben, obwohl sicher Görres darin viel zu weit ging. Aber jedenfalls hat eine Einführung in die Mystik eine andere Aufgabe. Hier gilt es vor allem, die Gesichtspunkte ins Licht zu

[1] S. Th. II, II, 176, 1.

[2] Ibid. 177, 1.

[3] Ibid. 178, 1. Über weitere Phänomene handeln in der gleichen Secunda Secundae qu. 171 bis 174 (Prophetie und Vision) und 175 (Ekstase); in welchem Zusammenhange dies geschieht, sagen die Vorbemerkungen zur qu. 171.

[4] Siehe z. B. C. G. III, 98 ss.

stellen, welche für alle Phänomene Geltung und Wichtigkeit haben. Wir rechnen darunter eine prinzipielle Untersuchung über die Möglichkeit der außerordentlichen Begebenheiten, welche hier in Frage stehen; daran hat sich aber noch eine doppelte Betrachtung anzuschließen, nämlich der Hinweis auf die unerläßlichen Kriterien der Tatsächlichkeit und auf jene der höheren Ursächlichkeit. Dabei werden naturgemäß einzelne Phänomene als Beispiele herangezogen, nicht aber kommen alle einzelnen Arten zur speziellen Besprechung. Ebendeshalb sind diese Notizen über die deskriptive Behandlung vorausgeschickt worden.

Übrigens bedarf es hier noch einer Ergänzung: wir müssen noch hinweisen auf das erste und im eminenten Sinne klassische Beispiel einer übersichtlichen Zusammenfassung der mystischen Phänomene, — einer Zusammenfassung, die zu gleicher Zeit mit einer unvergleichlichen Sicherheit und Prägnanz die Prinzipien angibt, nach denen jene Phänomene innerhalb des kirchlichen Lebens zu würdigen sind. Wir werden deshalb, indem wir auf die Charismenlehre des hl. Paulus kurz eingehen, nicht nur diese einleitende Übersicht passend abschließen, sondern, was nicht unwichtig ist, für die folgenden Untersuchungen die beste Grundlage gewinnen.

So allgemein und so reichlich wurden in der aufblühenden 220
christlichen Kirche die außerordentlichen Charismen vom Hl. Geiste ausgeteilt, daß der Völkerapostel auf diesen Gegenstand in dem Sendschreiben eingehen konnte und wollte, das er an die ihm persönlich noch unbekannte römische Gemeinde richtete. Wie verschieden auch die Gnadengaben sein möchten nach Art und Grad, so haben sie doch alle ihren gemeinsamen Grund in Christus, dem Lebensgrund alles wahren höheren Lebens, und ihr gemeinsames Ziel im Dienste für die Brüder, — weshalb sich aus der Verschiedenheit der Gaben nur die Folgerung ableitet, daß ein jeglicher mit dem sich bescheide, was ihm als Gabe und als Aufgabe zuteil geworden, und daß der eine sich dessen freue, was dem anderen zugefallen, alle aber miteinander und füreinander leben wie Glieder ein und desselben Leibes. In diesem Sinne schreibt der Apostel nach Rom: „Ich sage kraft der mir verliehenen Gnade einem jeden, der in eurer Mitte ist, daß er nicht höher von sich denke, als er denken darf, sondern daß er seine Gedanken darauf richte, bescheiden zu denken, entsprechend dem Maße des Glaubens, das

Gott einem jeden zugeteilt hat. Denn gleichwie wir an dem einen Leibe viele Glieder haben, nicht aber allen Gliedern die nämliche Verrichtung zukommt, so sind wir, die Vielen, ein Leib in Christus, einzeln genommen aber Glieder voneinander." Daraus zieht denn Paulus die Folgerung: „Indem wir nun Charismen besitzen, die nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind, sei es die Prophetie, so sei sie nach dem Verhältnisse des Glaubens, sei es die Dienstleistung, so sei sie in der Dienstleistung, sei es daß einer lehrt, so bleibe er im Lehren, sei es daß einer tröstet, so in der Tröstung, — wer eine Gabe spendet, tue es in Einfalt, wer Vorsteher ist, sei es in Eifer, wer Barmherzigkeit übt, übe sie in Freudigkeit!" [1]

Damit ist von zwei Seiten aus eine falsche Schätzung der Charismen verwehrt: erstens durch die Gewißheit, daß dieselben nicht eigenes Verdienst, sondern göttliches Geschenk sind; zweitens dadurch, daß alle Gaben und Aufgaben der Christen organisch zusammengefaßt werden in dem einen großen Ziele des Reiches Gottes, der Auferbauung des Leibes Christi. Hierin klingen jene zwei, für das Verständnis der mystischen Phänomene so hochwichtigen, unerschütterlichen Axiome wider, die von diesem erleuchteten Chorführer der im Reiche der Mystik Erfahrenen schon früher mit gleicher Bestimmtheit, aber mit größerer Ausführlichkeit waren ausgesprochen worden. Der Leser erkennt, daß wir den ersten Brief an die Korinther im Auge haben. Hier finden wir die eingehendste Behandlung der außerordentlichen Gnadengaben in der apostolischen Zeit. Fast drei ganze Kapitel widmet Paulus diesem Gegenstande. Freilich, nicht, um der Wißbegierde entgegenzukommen, will er die Brüder über die Geistesgaben aufklären,[2] sondern in einem dringlichen pastoralen Interesse. Der Text selbst gibt davon Kunde. Wählen wir aus den drei Kapiteln jene Teile aus, die uns über das Ganze orientieren!

„Es gibt nun Verteilungen der Gnadengaben, aber es ist ein und derselbe Geist; und Verteilungen der Dienste gibt es, doch ist ein und derselbe Herr; und Verteilungen von Kraftwirkungen gibt es, aber es ist derselbe Gott, welcher alles in allem bewirkt.

[1] Röm. 12, 1—8.

[2] 1. Kor. 12, 1; vgl. (zum Ganzen) Bischof A. Schäfer, Die Bücher des Neuen Testamentes, 2. Bd., Die beiden Briefe an die Korinther, 1903, S. 239 ff.

Jedem aber wird die Kundgebung des Geistes verliehen zum Nutzen.

Dem einen nämlich wird durch den Geist das Wort der Weisheit gegeben, einem anderen aber das Wort der Erkenntnis demselben Geiste gemäß, einem anderen Glaube in demselben Geiste, einem anderen aber die Gnadengaben der Heilungen in dem einen Geiste, einem anderen aber Wirkungen von Wunderkräften, einem anderen Prophetie, wieder einem anderen Unterscheidung der Geister, einem anderen Arten der Sprachen, einem anderen aber Auslegung der Sprachen.

Dieses alles aber bewirkt der eine und derselbe Geist, der verteilt eigens einem jeden, wie er will." [1]

Wie man sieht, legt der Apostel zu Beginn großes Gewicht auf die Antithese: Einheit des Prinzips und Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen bei den außerordentlichen Begnadigungen. Die Aufzählung dieser einzelnen Formen aber ist umrahmt durch die Betonung, daß das Ziel derselben ebenso einheitlich sei wie das Prinzip; denn jede Geistesgabe ist zur „Nutzbringung" verliehen. Es ist überdies zum Schlusse nochmals hervorgehoben, daß es nicht sowohl um eine Häufung aller möglichen Charismen sich handelt, als vielmehr um eine weise, wenn auch geheimnisvolle, weil in der göttlichen Entschließung wurzelnde Verteilung. Doch die Verschiedenheit der Gabenspendung ist weit davon entfernt, einen Vorwurf gegen den Geber zu begründen oder einen Gegensatz der Empfänger zu rechtfertigen. Paulus beweist dies mit dem allbekannten Bilde, das er auch im Römerbriefe verwendet, an dieser Stelle aber wie mit spekulativer Tiefe und gläubiger Innigkeit, so auch mit absichtlicher oratorischer Breite ausführt.

„Denn," so fährt er fort, „gleichwie der Leib einer ist und viele Glieder hat, und wie doch alle Glieder des Leibes, obschon sie viele sind, einen Leib ausmachen: so auch Christus! Sind wir ja doch in einem Geiste alle getauft in den einen Leib — ob Juden oder Hellenen, — ob Sklaven, ob Freie —, und alle sind wir getränkt mit einem Geiste. Und es ist ja auch der Leib nicht ein Glied, sondern viele. Wollte etwa der Fuß sprechen: ‚weil ich nicht die Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe', so gehört er

[1] Ibid. V. 4—11.

nichtsdestoweniger zum Leibe. Und wollte das Ohr sprechen: ‚weil ich nicht das Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe', so gehört es nichtsdestoweniger zum Leibe. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? Und würde er ganz Gehör sein, wo dann der Geruch? Nun aber hat Gott den einzelnen Gliedern ihre Stelle am Leibe gegeben, gemäß seinem Wohlgefallen." [1]

Das Bild wird noch weiter ausgeführt, um schließlich in dem herrlichen Worte zu gipfeln: „Wenn ein Glied ausgezeichnet wird, teilen alle Glieder die Freude", womit dann der Redestrom auf ein neues in die Charismen-Theologie einmündet, um deren volle Tiefe zu erreichen. Die Umleitung bildet der Vers: „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder nach Anteil." [2] Dann hebt der Apostel wieder an:

„Und die einen hat Gott gesetzt in der Kirche: erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als Lehrer; — alsdann Kräfte, dann Gnadengaben der Heilungen, Hilfeleistungen, leitende Stellungen, Arten der Sprachen. Es sind doch nicht alle Apostel? Nicht alle sind Propheten? Nicht alle etwa Lehrer, nicht alle etwa Kräfte? Es haben doch nicht alle die Heilungsgaben? Es reden doch nicht alle (auf außerordentliche Weise) in Sprachen? Es haben doch nicht alle die Gabe der Auslegung?" [3]

221 Gewiß würde man weit irren, wenn man aus dieser nochmaligen Häufung in der Charismen-Aufzählung einen Erweis ungeordneter *Vorliebe* des großen Paulus für das Außerordentliche sehen wollte. Man muß nur beachten, wie wirkungsvoll das zwölfte Kapitel mit der Mahnung abschließt: „Beeifert euch um die größeren Gnadengaben!" und wie es sichtlich den Apostel drängt, auf das Thema zu kommen, das er mit den Worten ankündigt: „Und noch überdies zeige ich euch einen *alles andere übertreffenden* Weg." [4] Es ist der Weg aller Wege, das Charisma aller Charismen, alles geistlichen Lebens Ziel und Krone — die *Liebe*. Und ich kann mich nicht entschließen, hier abzubrechen, wo der Apostel den Hochgesang auf *die Vollendung alles mystischen Lebens* anstimmt. In Wahrheit! Keine wissenschaftliche Abhandlung und keine pastorale Beratung ist imstande,

[1] V. 12—18. [2] V. 26b und 27.
[3] V. 28—30. [4] V. 31.

einen gleich starken Schutzwall gegen die verhängnisvolle Sucht nach außerordentlichen Phänomenen aufzurichten, als es hier Paulus tut, gleichsam im gleichen Atemzuge, in welchem er die mannigfaltigen Gaben gepriesen hat, die Gott in Weisheit und Liebe spendet, wo, wann, wem er will.

„Wenn ich rede," so beginnt das dreizehnte Kapitel, „in den Sprachen der Menschen und der Engel, die Liebe aber nicht habe, bin ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle geworden!

Und wenn ich prophezeie und weiß alle Geheimnisse und habe die gesamte Erkenntnis, und wenn ich die Fülle des Glaubens habe, um Berge zu versetzen, habe aber die Liebe nicht, bin ich nichts!

Und wenn ich mein ganzes Vermögen verteile und hingebe meinen Leib, auf daß ich verbrannt werde, die Liebe aber nicht habe, ist es mir keinerlei Gewinn!" [1]

Dies ist das Verhältnis zwischen den Geistes-Charismen und der heiligen Caritas. Denkt man sich alles edle Tun des Menschen und alle charismatische Ausstattung auch noch so hoch gesteigert — sie sind nimmer imstande, einen Ersatz für die heilige Liebe zu bilden. Die Liebe überragt jede Höhe des geistlichen Lebens.[2] Und die Hegemonie der Liebe über die Charismen wird sich am meisten dann bewähren, wenn man auf den Jenseitsstand hinblickt.

„Die Liebe fällt niemals weg.

Sind es dagegen Weissagungen — sie werden abgetan werden. Sind es Sprachen — sie werden aufhören. Ist es (besondere) Erkenntnis — sie wird ein Ende haben. Denn stückweise erkennen wir und stückweise prophezeien wir; wenn aber das Vollkommene eintritt, wird das Stückweise abgetan.

Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind; als ich ein Mann geworden, legte ich ab, was des Kindes war.

Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich so erkennen, wie ich auch erkannt bin.

---

[1] Kap. 13, V. 1—3.

[2] „Über die Minne geht keine Höhe," singt Mechtild von Magdeburg.

Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größere aber unter ihnen ist die Liebe." [1]

Was diesen Teil der Paulinischen Charismatik für uns vor allem wertvoll macht, ist der Umstand, daß hier die Relativität des mystischen Lebens, auf die wir schon oben so großen Nachdruck gelegt haben, mit spezieller und schärfster Betonung von den mystischen Phänomenen ausgesagt wird. Es wird sich später noch zeigen, von welcher Tragweite dies für die kirchliche, bezw. auch wissenschaftliche Stellungnahme zu den einschlägigen Problemen ist.

Hier aber ist noch eine Bemerkung notwendig über die Paulinische Gruppierung der Charismen.

222 Zu den beachtenswertesten Versuchen, der Paulinischen Gruppierung gerecht zu werden, gehört jener des englischen Lehrers an der bereits angeführten Stelle. Thomas befürwortet eine Dreigliederung. Zur Vervollkommnung der eigenen Erkenntnis dienen die Charismen des Glaubens, des Wortes der Weisheit, des Wortes der Wissenschaft — erste Gruppe; zur äußeren Bekräftigung der Lehre dienen die Heilungsgabe, die außerordentlichen Kraftwirkungen, die Prophetie, die Unterscheidung der Geister — zweite Gruppe; zur Ausstattung für die Lehrverkündigung selbst dienen die Sprachen- und Rede-Charismen — dritte Gruppe.[2]

Weitaus am geistreichsten ist der vorerwähnte Görressche Versuch, der sich an den des Thomas anschließt und jedenfalls Interesse verdient, obschon er sich exegetisch nicht hinlänglich stützen läßt.[3] Alle Charismen sind dazu verordnet, daß der Mensch, dem sie gegeben worden, für die anderen ein Helfer werde zum Heile hin. Weil nämlich der Mensch nicht unmittelbar und von innen aus einen anderen zum Heile hinbewegen kann, empfängt er für diesen Dienst nach dem Ratschlusse göttlicher Weisheit eine außerordentliche Ausstattung.

---

[1] Ibid. V. 8—13.

[2] Die Begründung dieser Division gibt Thomas im „corpus" des 4. Artikels der qu. 111 (I, II).

[3] Daß die Stellung nicht befriedigt, welche den Charismen im ganzen System der Mystik von Görres zugeteilt wird, ist schon oben, n. 218 bemerkt worden.

Zuerst ist zu nennen die Fülle des göttlichen Wissens, welche eine dreifache Gabe in sich faßt: 1. Sicherheit im Besitze der Prinzipien, inbezug auf das Reich der unsichtbaren Dinge; dazu dient das Charisma des Glaubens, die eigentliche Grundlage aller anderen. 2. Einsicht in die Verkettung der aus den Prinzipien abgeleiteten Wahrheiten; sie wird verliehen im Charisma der Weisheit. 3. Charisma der Wissenschaft zur Erkenntnis natürlicher Dinge und Wirkungen, weil ja das Sichtbare der Widerschein des Unsichtbaren ist.

Nunmehr folgt eine zweite Trias von Gaben, welche die Mittel bieten sollen, um das empfangene Wissen, das zur Mitteilung an andere bestimmt ist, erfolgreich fortzuleiten: „Damit das Werkzeug höherer Macht den Boden erkenne, dem die anvertraute Saat einzustreuen ist, muß ihm, dem Außengestellten, die Gabe, Geister zu erkennen und die Geheimnisse der Herzen zu durchschauen, gegeben sein" (4. Charisma). „Alle Mitteilung von Geist zu Geist ist aber an die Sprache geknüpft, und so wird die Doppelgabe der Sprachen sich jener ersten beifügen: einmal nämlich als Fertigkeit, jedem sich verständlich zu machen" (5. Charisma), „und dann als die, jeden zu verstehen, jegliche Sprache auszulegen" (6. Charisma).

Ein dritte Gaben-Trias hat endlich für die Zuverlässigkeit des Mandatars und für die Wahrheit des von ihm Mitgeteilten feste Bürgschaft zu bieten, um die Überzeugung zu vollenden und die Lehre wirksam zu machen: die Gabe der Prophetie, als Vorschauung in die nachtbedeckten Gebiete (7. Charisma), die Gabe, gesund zu machen, welche durch die Förderung des leiblichen Heiles das Seelenheil gleichsam garantiert (8. Charisma), zuletzt die Wundergabe, welche in die äußere Natur machtvoll eingreift (9. Charisma).[1]

Hierzu ist außer anderem zu bemerken, daß der hl. Paulus 223
an der betreffenden Stelle ebensowenig eine vollständige Aufzählung, geschweige denn eine spekulative Gliederung der Gnadengaben bieten will, als er eine eigentliche Beschreibung derselben zu geben beabsichtigt. Letzteres geschieht nicht, weil ja Paulus die Kenntnis der betreffenden Phänomene bei den Korinthern voraussetzt; ersteres

[1] Bd. 2, S. 188 f.

hängt mit der praktischen Tendenz der Stelle zusammen, und erhellt klar daraus, daß Paulus selbst der ersten Reihe noch eine zweite folgen läßt, die mit der ersten teilweise sich berührt, teilweise divergiert.

Will man also eine Übersicht der Paulinischen Charismen geben, dann muß man alle Paulinischen Stellen in Betracht ziehen und überdies die Berichte der Apostelgeschichte (vgl. außer 2, 4 noch 6, 3; 8, 8; 10, 44 ff.; 11, 28; 13, 1; 19, 6) beachten, wie dieses Englmann getan hat in seiner Schrift: Von den Charismen im allgemeinen und von den Sprachencharismen im besonderen, Regensburg 1848. Dazu vgl. J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (Bibl. Stud. IV, 4), 1899, S. 37 ff. Man kann alsdann zwei Hauptgruppen von Charismen unterscheiden, und zwar in folgender Weise:

Erste Gruppe: Charismen, welche sich an die kirchlichen Dienste und Ämter anschließen und zum inneren Ausbau des Reiches Gottes dienen; Englmann will diese Gruppe mit dem Namen „Amtercharismen" zusammenfassen.

Zweite Gruppe: Charismen, bei welchen der außerordentliche und wunderbare Charakter besonders hervortritt und welche zum äußeren Aufbau des Reiches Gottes, zur Ausbreitung der Kirche auf Erden dienen; Englmann will sie kurz als „Wundercharismen" bezeichnen.

Die Beziehung der Charismen zum Reiche Gottes wird unter allen Umständen im Vordergrund der Betrachtung stehen müssen, zumal sich hierin vorzugsweise die Teleologie der Charismen ausspricht. Was aber ihr Verhältnis zu den kirchlichen Ämtern und Diensten betrifft — denn es genügt nicht, die ersten allein zu nennen —, so mag hier nur hingewiesen sein auf die einzigartige Verbindung des „sakramentalen, hierarchischen Charismas" (wenn der Ausdruck erlaubt ist) mit dem außerordentlichen „mystischen Charisma".

Die einzelnen Charismen aber würden den obigen Hauptgruppen, wie folgt, einzugliedern sein:

Zur ersten Gruppe wären zu zählen: Apostolat und Prophetendienst, sowie Lehrdienst, mit Weisheits- und Wissenschaftsgabe, alsdann Unterscheidung der Geister, und fernerhin Verwaltungsgabe und Hilfeleistung.

Zur zweiten Gruppe hätte man zu zählen: Die charismatische Fülle der Glaubenskraft, Wunderkraft, vor allem erwiesen gegenüber der äußeren Natur, Heilungsgabe, Sprachen- und Auslegungsgabe.

§ 33. Möglichkeit und Konvenienz der mystischen Phänomene.

224 Wer an die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens die Sonde der Kritik anlegen will, übernimmt die unabweisbare Pflicht, in eine besonnene Voruntersuchung einzutreten über die

Möglichkeit und Unmöglichkeit, bezw. auch über den größeren oder geringeren Grad der inneren Wahrscheinlichkeit der fraglichen Tatsachen, — namentlich insoweit sie den Charakter von wunderbaren Tatsachen beanspruchen. Der Dogmatiker Schmid, der sich in diesem Sinne ausspricht,[1] fügt noch bei, daß um so unantastbarere Zeugnisse für die tatsächliche Anerkennung eines Phänomens zu fordern sind, je weniger die Wahrscheinlichkeit desselben aus seiner inneren Beschaffenheit beglaubigt wird. Die neuere Apologie und Apologetik hat diese Forderung einer harmonischen und organisch sich ergänzenden Verbindung von inneren und äußeren Kriterien aufs entschiedenste zu verwirklichen gesucht, und viele unserer neueren Arbeiten auf hagiographischem Gebiete haben die gleiche Forderung mit allem Ernste ins Auge gefaßt. Für eine Einführung in die Mystik aber ist es jedenfalls unerläßlich, im allgemeinen und in grundsätzlicher Weise die Widerspruchslosigkeit der außerordentlichen Erscheinungen des mystischen Lebens darzulegen und sodann hinzuweisen auf die positive Konvenienz, welche denselben unter der Bedingung zukommt, daß sie in der bereits angedeuteten teleologischen Beziehung zu den wesentlichen Zielen des Reiches Gottes überhaupt, des mystischen Lebens insbesondere stehen.

Wir gehen dabei nicht von der Annahme aus, daß alle außerordentlichen Begebnisse, von denen aus dem mystischen Erfahrungskreise heraus berichtet wird, wunderbaren Charakter haben. Wir fällen nicht einmal ein Urteil über das nähere Zahlenverhältnis, in welchem die Erlebnisse, für die eine ausreichende natürliche Erklärung möglich ist, zu denjenigen stehen, die eine übernatürliche Ursache postulieren, oder auch zu jenen, die eine bündige Entscheidung hierüber nicht leicht fällen lassen. Der Stellungnahme zu dieser Teilfrage bedarf es hier nicht. Denn mag die Zahl der Erscheinungen, für die ein übernatürlicher Charakter anzunehmen ist, größer oder geringer sein, auf jeden Fall ist zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Annahme einer höheren Verursachung als entsprechend zu erachten sei.

Die ernste religiöse Mystik wird nun mit Offenheit und Freudigkeit sich dazu bekennen, daß sie an die Möglichkeit der

[1] Über die eucharistischen Wunder in der Zeitschrift für kath. Theol. 1902, 493.

Wunder glaubt. Aber sie wird auch bereit und fähig sein, über dieses ihr Bekenntnis siegreiche Rechenschaft abzulegen vor jeglichem Forum, das die Grundtatsachen anerkennt, in welchen jede religiöse Weltanschauung ihre Stützen findet. Nur werden die Beweisgänge der religiösen Prinzipienlehre für die Mystik erheblich kürzer verlaufen. Denn der Gedanke des persönlichen Verhältnisses des persönlichen Gottes zur endlichen Persönlichkeit und der endlichen Persönlichkeit zum unendlichen Gott gehört zwar zum Wesen aller wahren Religion. Aber dennoch ist das Verhältnis nirgends lebendiger erfaßt, nirgends mehr zur Seele allen Lebens geworden, als auf dem Boden der Mystik. Hier wird die Schlußfolgerung, welche jedem religiösen Standpunkt naheliegt, besonders rasch und lebendig vollzogen: „Wenn es ein Gesetz des persönlichen Lebens ist, sich persönlich auszusprechen, und wenn Gott das höchste persönliche Leben ist, dann kann unmöglich angenommen werden, daß Gott gegenüber seinen eigenen Geschöpfen, gegenüber seinen vernünftigen Geschöpfen für immer in Schweigen sich gehüllt, für immer die Hände sich gebunden, daß er, gefesselt durch die von ihm begründete natürliche Ordnung, jeden anderen Weg sich verschlossen habe, seine Weisheit, seine Liebe, seine Macht irgendwie außerordentlich über seinen Werken, über seinen Kindern walten zu lassen!“ [1]

225 Die intensive — fast möchte man sagen, wenn es nicht paradox klänge — die intuitive Kraft, mit welcher der Mystiker diese Schlußfolgerung vollzieht, macht ihm viele weiteren Erwägungen über die Möglichkeit außerordentlicher göttlicher Gnaden entbehrlich. Will er aber darauf achten, so wird sicher die Sehkraft seines Seelenauges auch hier sich bewähren. Er wird durch die Schleier der Sinneserfahrung, welche das bunte Gewebe des mannigfach vermittelten Geschehens vor uns ausbreitet, hindurchblicken, um das verborgene Walten Gottes zu erkennen, der selber der einzige genügende Erklärungsurgrund für alles geschöpfliche Wirken ist und der deshalb in gar keiner Weise von dem abhängig sein kann, was seinerseits nach allen Seiten des Seins und Wirkens ganz und allein von ihm abhängig ist. Oder sollte die persönliche erste, absolute Ursache, die doch imstande ist, kraft des allmächtigen

[1] Vgl. W. Brenton Greene, The relation of the miracle to nature, in Bibl. sacr. 1906, 554.

Willensaktes ebensogut irgendein Wesen unmittelbar aus nichts hervorzubringen, als sie ein Wesen durch Hervorgang aus einem anderen kann entstehen lassen, — sollte sie nicht imstande sein, auf das gleiche Wesen einzuwirken ohne jene geschöpflichen Mittel-Ursachen, durch die sie nach dem gewöhnlichen Gange ihre erhaltende, leitende Einwirkung vermittelt? Eine solche Annahme würde einen Widerspruch einschließen mit dem wahren Begriff des göttlichen Wirkens und des göttlichen Wesens;[1] denn sie ließe sich die unverantwortliche und verhängnisvolle Verwechslung zuschulden kommen zwischen der Entfaltung einer Naturmacht, die mit blinder Notwendigkeit sich auswirkt, und dem absoluten, absolut freien göttlichen Wirken, das in unendlicher Selbstmächtigkeit schafft und wirkt, was dem geheimnisvollen Wohlgefallen des selbsteigenen allweisen Willens entspricht. Mit absolut souveräner Macht hat sich Gott außerordentliche Einwirkungen vorbehalten, und zwar so, daß die Weisheit der gewöhnlichen Vorsehung unangetastet bleibt und daß ihre Gesetzmäßigkeit nicht zerstört wird durch das außergewöhnliche Eingreifen, weil auch dieses letztere, jener regelmäßigen Vorsehung gleich, mit ebensoviel milder, harmonischer Weisheit wie mit allerhabener, majestätischer Macht sich vollzieht.[2]

Und um so weniger bedeutet das außerordentliche Einwirken Gottes auf das äußere und innere Wirken in der geschöpflichen Welt eine Dissonanz mit der allgemeinen Providenz, als erstens die endlichen Wesen ihrem Begriffe nach, wie abhängig von dem absoluten göttlichen Wesen, so variabel und perfektibel bleiben, also aufnahmefähig für andere, höhere, durch besondere göttliche Gaben vermittelte Wirkungsweisen, und als zweitens im Umkreise des geschöpflichen Wirkens selbst die Analogien einer Modifizierung der Wirkungsweisen durch mehr oder minder außerordentliche Einwirkung seitens höher stehender Geschöpfe in Hülle und Fülle dargeboten werden.

Will man speziell auf das Phänomen der göttlichen Revelationen achten, so wird man sofort erkennen, daß hier mehrere 226

[1] Die nähere Ausführung dieser Gedanken findet sich schon bei Thomas von Aquin; vgl. z. B. S. c. G. III, 98 und 99.

[2] Cf. Sap. 8, 1: Attingit ergo (Sapientia) a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

Möglichkeiten bestehen. Die unmittelbar intellektuale Mitteilung einer Wahrheit von seiten des göttlichen Geistes an den geschaffenen Geist ist eine Möglichkeit; eine andere ist, daß die Mitteilung sich vollzieht unter Inanspruchnahme der Einbildungskraft. Letzteres ist beispielsweise der Fall gewesen bei den Visionen des Hauptmanns Kornelius und des Apostelfürsten Petrus, wovon uns das zehnte Kapitel der Apostelgeschichte ausführlichen Bericht aufbewahrt hat.

Petrus — um nur auf diese Vision näher einzugehen — weilte in Joppe und war eben, es war um die sechste Stunde, auf die Plattform des Hausdaches hinaufgestiegen, um zu beten. Da hungerte ihn. Während man ihm Speise bereitete, ward er verzückt und sah den Himmel offen, schaute, wie von dort etwas herabgelassen wurde gleich einem großen Linnentuch, das ausgespannt und an den vier Enden in der Höhe befestigt war. Darin befanden sich allerlei vierfüßige und auf der Erde kriechende Tiere und allerlei Vögel des Himmels. Und eine Stimme sprach: „Petrus, stehe auf, schlachte und iß!" Aber Petrus rief: „Das sei ferne von mir! Denn noch niemals habe ich von etwas gegessen, das unrein ist." Doch die Stimme entgegnete: „Was Gott für rein erklärt hat, das darfst du nicht unrein heißen!" Dies geschah dreimal nacheinander. Und sogleich ward das Tuch wieder emporgehoben in den Himmel. (Apg. 10, 9 ff.) Wir wissen aus dem Munde des Petrus selbst, welche außerordentliche Wirkung diese Vision in ihm hervorgebracht hat. Am Tage darauf hat er es zu Cäsarea im Hause des Heiden Kornelius feierlich verkündet: „In Wahrheit habe ich erkannt, daß Gott nicht auf die Person sieht; sondern wer in irgendeinem Volke ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, der ist ihm wohlgefällig." Und da der Hl. Geist diese Worte sofort mit der Ausgießung charismatischer Gaben über die Zuhörer bestätigte, rief Petrus aus: „Kann jemand denen die Taufe versagen, die gleich uns den Hl. Geist empfangen haben?" Und er befahl, sie zu taufen im Namen des Herrn Jesus Christus. (Ebenda, V. 24 ff., bes. V. 34.)

Durch jene Vision war dem Apostelfürsten ein zwar nicht völlig unbekanntes, wohl aber dunkel gebliebenes Gesetz der Vorsehung, die große Wendung der Heilsökonomie, mit einem Male in das klare Licht des Tages gerückt worden: wo Gott selbst, der aller Herr und Vater ist, der für alle seinen Sohn dahingegeben, durch seinen Sohn zu allen Völkern die Apostel entboten, der die Heiden nicht ausgeschlossen hat von den außerordentlichen Gaben seines Hl. Geistes, — wo Gott seinen Willen so klar ausgesprochen, da dürfen Bedenken eigener Engherzigkeit, Rücksichten auf fremde Vorurteile keinen Augenblick länger zum Worte kommen. Dies war die Erkenntnis oder die Reihe von Einzelerkenntnissen, die ihre

Vermittlung gefunden hatten durch die Vorstellungsreihen, welche in der Vision eingeschlossen waren und vermöge der begleitenden, die eigene Reflexion [1] erhellenden göttlichen Erleuchtung so segensreich wurden.

Wir haben hier auf übernatürlichem Gebiete eine Tatsache, 227
die in offensichtlicher Analogie steht zu den zahlreichen Fällen, in denen wir selbst untereinander von Intellekt zu Intellekt dadurch einwirken, daß wir die Kraft der Phantasie in Anspruch nehmen, die Leichtigkeit der Assoziationstätigkeit uns zunutze machen. Man darf nur die Möglichkeit ins Auge fassen, welche für den Künstler besteht, eine wahre, hohe Idee, ein sittliches oder religiöses Ideal in das Gewand der schönen Form zu kleiden und dadurch für jene Ideen und Ideale ein Apostolat zu entfalten, oder an die Wirkungsweise des lebendigen Wortes denken, dessen didaktische und rhetorische Kraft vielfach in Verbindung steht mit der gewandten Anregung entsprechender Assoziationen. Darum kann denn auch, wenn es sich um eine von Gott ausgehende Wahrheitsmitteilung handelt, welche etwa die menschliche Einbildungskraft durch Darbietung sinnreicher Bilder in Anspruch nehmen will, hierin nichts Widersprechendes gefunden werden — außer um den Preis, daß man sich selber des oben gekennzeichneten Widerspruches mit dem wahren Begriff Gottes und dem wahren Begriff der menschlichen Natur schuldig macht und das Unmögliche wagt, a priori jede außerordentliche Einwirkung Gottes auf seine Geschöpfe zu leugnen. Aber dann wäre Gott nicht mehr der lebendige Gott, wenn seine Mitteilbarkeit erschöpft wäre! Und es wäre dem vernunftbegabten Wesen ein heiliges Ehren-Vorrecht entrissen, wenn ihm die Fähigkeit bestritten würde, außerordentliche göttliche Einwirkungen auf sein geistiges Leben entgegenzunehmen. So aber ist, wie Eugen Müller in ähnlichem Zusammenhange mit besonderer Beziehung auf die „geistigen Wunder" sagt, die Widerspruchslosigkeit derselben „eine unabweisliche Konsequenz der dem Geiste als solchem innewohnenden Empfänglichkeit für die Wahrheit überhaupt, einer Empfänglichkeit, deren absolute Grenzen nicht positiv bestimmt werden können, sowie der unerschöpflichen Mitteilbarkeit der absoluten göttlichen Wahrheit und der absoluten Freiheit Gottes in der Verleihung übernatürlicher

[1] Siehe V. 17, vgl. auch V. 47.

Güter".[1] Und, so führt Leibniz einmal aus (ich zitiere dies Wort, ohne daß ich den ganzen dort vom Philosophen entwickelten Gedankengang übernehme), „in Gott ist alle Wahrheit vereinigt und alle Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb wird auch mit dem Grade der vollkommenen Erkenntnis Gottes, bezw. mit der vollkommenen Selbstmitteilung Gottes an die geschaffene Einsicht das Reich der erkannten Dinge und die Schärfe, Deutlichkeit, Schnelligkeit der Erkenntnis selbst sich steigern." [2]

228 Was jedoch jene mystischen Phänomene betrifft, bei welchen eine Einwirkung *auf die äußere Natur* statthat, so ist auch hier der Möglichkeitserweis in einem Umfange zu nehmen, der die streng wunderbaren Begebnisse in sich schließt, ohne daß damit über den Wundercharakter aller einzelnen mystischen Phänomene entschieden werden soll. An der gleichen Stelle, an welcher der Aquinate die Konvenienz der Wunder bespricht, weist er selbst auf die Möglichkeit hin, daß die Kraft der Suggestion auf Gesundheit und Krankheit nicht wenig einwirken könne.

S. c. G. III, 99, n. 6: Ex hoc quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium, quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis, quae natae sunt secundum naturam illum effectum producere. Worauf ich hier Gewicht lege, ist lediglich die Tatsache, daß Thomas die (Auto-)Suggestion als experimentell feststehenden Ausgangspunkt für einen Syllogismus zugunsten des außerordentlichen göttlichen Einwirkens verwendet.

Und, um es vorläufig zu erwähnen, Papst Benedikt XIV. hat in seinem bekannten Werke über die Kanonisation diesem Problem eine für die damalige Zeit weitgehende und noch immer beachtenswerte Untersuchung gewidmet.

Bleiben wir vorerst [3] nur kurz bei diesem Beispiele aus dem Kreise äußerer Phänomene stehen. Es nehmen ja die Heilungsberichte zu den verschiedensten Zeiten in den Bereichen mystischen Lebens eine nicht unwichtige Stelle ein.

Offenbar ist Krankheit soviel als Störung des harmonischen

[1] Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie (Straßb. Theol. Studien I, 1. 2), 1892, S. 164.

[2] System der Theologie, Mainzer Ausgabe v. J. 1862, S. 161 ff.

[3] Vgl. unten, n. 245 ff.

Zusammenwirkens der „zur Erhaltung des menschlichen Körpers notwendigen organischen Kräfte", und die Heilung ist demnach „eine Wiederherstellung jener Harmonie", „eine Ausgleichung der gestörten Normalverhältnisse". Diese Wiederherstellung geschieht auf Kosten des formell naturwidrigen, nun aber in seiner Art gesetzmäßig gewordenen krankhaften Entwicklungsvorganges. Das Eingreifen in diese letztere neuentstandene Kausalität und das Einwirken auf die Erneuerung der ersteren Gesetzmäßigkeit gehen Hand in Hand. Nun kann dieses Eingreifen und Einwirken, das den Zweck hat, den immanenten Heilungsprozeß entweder zu beschleunigen oder aber erst zu ermöglichen und einzuleiten, auf mehr als eine Weise geschehen.[1] Vor allem kommt in Betracht eine medizinelle oder auch operative Hilfe seitens des heilkundigen Arztes. Alsdann besteht, freilich in beschränktem Maße, die Möglichkeit, daß durch Suggestion, bezw. durch Autosuggestion die Genesung angeregt oder gefördert werde. Es kann aber auch die Heilung erfolgen auf eine außerordentliche Art, durch ein besonderes Eingreifen der göttlichen Kausalität. Von dieser Möglichkeit ist hier die Rede, und von diesem Eingreifen wird behauptet, daß es keinerlei inneren Widerspruch in sich fasse.

Hier die Andeutung der Begründung! „Was wir Naturordnung, Naturgesetz, Naturkraft nennen, ist kein absolut einheitlicher, absolut notwendiger, in sich geschlossener Faktor, sondern nur ein Gesamtbegriff für eine Reihe von einzelnen Ordnungen, Kräften, Gesetzen, die vielfach zueinander in einem gewaltigen, tiefen Gegensatz stehen. Trotz dieses Gegensatzes aber obwaltet zwischen ihnen eine harmonische Unterordnung. Die einen greifen bestimmend, verändernd in die anderen ein, ihre Tätigkeit nicht aufhebend, aber lenkend nach höheren Zielen, ihre ausschließliche, einseitige Wirksamkeit bekämpfend und hemmend, um Wirkungen hervorzubringen, die ihr eigenes Vermögen überragen." Was in dieser Hinsicht durch die geschaffene Freiheit, wenn auch mittelbar und in beschränktem Maße angeregt werden kann, das kann für die unendliche, jedes endliche Sein durchdringende, jedes Wirken begründende göttliche Macht nicht unmöglich sein.[2] So beruht denn

[1] E. Müller, a. a. O., S. 153 f.

[2] Vgl. die ganze lichtvolle Ausführung am gleichen Orte, besonders S. 111—125.

die Annahme, daß außerordentliche göttliche Einwirkungen auf das Naturgeschehen, wie mit der göttlichen Macht, so mit der göttlichen Weisheit vereinbar sind, wesentlich auf der Tatsache, daß trotz des Eingreifens der menschlichen Freiheit in die mechanische Welt und trotz der mannigfach in Spannung zueinander stehenden Naturkausalitäten die Harmonie im Naturgeschehen möglich ist, — auf dem Glauben an die alles umfassende und durchherrschende göttliche Weisheit, welcher die Naturordnungen und die Wunder in gleicher Weise unterworfen sind, wie die Geschichte des Reiches Gottes so glänzend bezeugt hat.

229 Am meisten leuchtet nämlich die allerhabene, alles umfassende Harmonie des göttlichen Waltens hervor, wenn man darauf achtet, daß alles geschichtliche Geschehen und Werden durch die Einheit des letzten Endzweckes verbunden ist und daß dieser letzte Endzweck in der tatsächlichen Weltordnung ein übernatürlicher ist. Alles, was ist und geschieht, soll uns ja dazu dienen, daß wir Gott den Herrn erkennen aus seinen Werken und uns ihm in Liebe hingeben, gleichwie er zu uns spricht durch seine Werke und seine Liebe offenbart in seinen Gaben und in Liebe sich selbst zu uns herabläßt, um uns zu sich zu erheben. Es soll aber diese Vereinigung der Seele mit Gott schon im Diesseits über alle Kräfte unserer Natur hinaus in die Höhe steigen, weil der Weg dem Ziele entsprechen soll, das Jenseitsziel aber in der übernatürlichen Anschauung Gottes besteht. Angesichts dieses übernatürlichen Endzieles nun und angesichts der zu ihm disponierenden übernatürlichen Ordnung kann es wahrlich nicht befremden, wenn der gleiche Gott, der durch die natürliche Offenbarung so laut zu uns zu sprechen, so mild uns zu sich zu erheben sich würdigt, und der in der Gnadenordnung so überreich sich uns bezeugt und sich uns mitteilt, zu gewissen Zeiten, nach den Ratschlüssen seiner Weisheit auf irgendeine besondere Weise sich bekundet. Denn wenn man schon vom Standpunkte der natürlichen Ordnung ein zeitweiliges außerordentliches göttliches Eingreifen als konvenient betrachten kann, weil dadurch die Erkenntnis, daß von Gott alles den Ursprung genommen, und zwar kraft freier schöpferischer Liebe, und daß deshalb auch der Endzweck der Geschöpfe über ihnen selbst liege, in hohem Maße wachgehalten oder wieder erweckt würde: [1] dann muß um so mehr

[1] Vgl. Thomas A., S. c. G. III, 99, n. 7.

gesagt werden, daß, unter der Voraussetzung einer übernatürlichen Ordnung, — nicht zwar eine verschwenderische Fülle, nicht eine der unbegründeten Willkür des Menschen unterliegende, die herrliche Gnadenordnung entwertende Ausgießung, wohl aber eine in weisem Maße erfolgende Austeilung außerordentlicher Gaben, eine weisheitsvolle Ausführung außerordentlicher Werke als entsprechend zu erachten sei, damit die glaubensvolle, liebestarke, lebendurchdringende Hingabe an das übernatürliche Ziel erhalten und gestärkt werde. Und als ganz besonders angemessen müssen diese außerordentlichen Gaben und diese Werke mit Wundercharakter bezeichnet werden, wenn es gilt, die übernatürliche Ordnung mit äußeren Kriterien auszustatten, wie dies vor allem bei der Grundlegung des Gottesreiches geschehen sollte.

Dies ist und war und bleibt die Anschauung der Kirche, 230
weil es die klare und bestimmte Lehre unseres Herrn selber ist. Es gibt — dahin geht die kirchliche Lehre — eine innere und unmißbare erleuchtende und bewegende Gnade des Hl. Geistes zum leichten, sicheren, heilsgemäßen Vollzug des Glaubensaktes. Es gibt aber auch durchaus zuverlässige, dem Verständnisse aller Menschen angepaßte äußere Stützen, welche die gläubige Überzeugung von der positiven Offenbarung als eine in jeder Weise vernunftberechtigte erweisen. Solche Stützen sind Weissagungen und Wunder. Und es ist ebenso ein Irrtum, zu behaupten, daß die Wunder nicht beweiskräftig seien für den göttlichen Charakter des Christentums oder daß man niemals eine sichere Erkenntnis über die Existenz eines Wunders gewinnen könne, als es ein Irrtum ist, zu sagen, die persönliche Erleuchtung des einzelnen Menschen sei der einzige Weg, auf welchem man zur Anerkennung der göttlichen Offenbarung gelange.[1]

Wohl ist es wahr, daß Jesus sich einem Glauben nicht anvertraute, der keine tieferen Wurzeln hatte als die Befriedigung, die aus der Augenzeugenschaft bei den Wundern floß, und es ist wahr, daß Jesus nicht einmal, sondern wiederholt und in denkbar schärfster Weise das Wunderverlangen verurteilt hatte. Aber was war dies auch für ein Wunderverlangen! Nicht ein Verlangen, etwa für den ringenden Glauben einen Anhalt,

[1] Siehe Conc. Vatic., sess. III, Constit. de fide Catholica, cap. 3, sowie can. 2 und 3.

für eine ernste Herzensfrage einen Weg zur Entscheidung zu finden — auch dann ging es ja zu weit, ein Wunder zu fordern, doch war es menschlich verständlicher und bot der Gnade eher eine Pforte — aber jenes Verlangen richtete sich selbst, da es gestellt wurde angesichts einer ganzen herrlichen Kette vorausgegangener unleugbarer Wunderwerke![1] Der Herr mußte eine solche Forderung abweisen, schon deshalb, weil das Wunder zwecklos ist, wenn es in einer Weise herausgefordert wird, die mit der Empfänglichkeit für die begleitende innere Gnade unvereinbar ist; er mußte es um so mehr ablehnen, unter solchen Umständen ein Wunder zu wirken, weil er nicht gutheißen durfte, daß man seine Wunder lediglich unter dem Gesichtspunkte von bloßen Kraftproben betrachte und dabei versäume, dieselben zu würdigen als Erweise der Liebe, aber natürlich der messianischen Liebe und deshalb im allerinnigsten Zusammenhange mit den Zwecken des messianischen Lebenswerkes.

Daraus folgt aber auch, wie wenig die Abwehr der Wundersucht den Glauben an das Wunder und dieses selbst als entbehrlich erklären will. Die ganze messianische Offenbarung beruht ja selbst auf dem geheimnisvollen Wunder der Menschwerdung, und das messianische Tagewerk in Galiläa und Jerusalem, im Beginne, im Verlaufe, im Abschlusse ist von Wundern beglaubigt, die sich zuletzt in der glorreichen Auferstehung gleichsam selber besiegeln. Die Gottestaten sind eben der siegreiche Beweis für die Gottesworte, und, wie darum im messianischen Leben das Wort der göttlichen Wahrheit in einer nicht bloß bisher einzigartigen Fülle, sondern auch in einer nie übersteigbaren Vollkommenheit sich offenbart, sehen wir auch die Werke Gottes jene nie erreichte Höhe gewinnen, und zwar inbezug auf die innere Großartigkeit derselben, inbezug auf die große Zahl, und nicht minder inbezug auf die Unleugbarkeit der Tatsachen und die Unverkennbarkeit des wunderbaren Charakters.[2]

Der Herr hat darum in einem feierlichen Augenblicke, in seiner großen Schlußoffenbarung vor dem Gang in die Leidensnacht, im Vorblick auf den Unglauben der Welt offen und bestimmt gesagt:

[1] Vgl. Joh. 2, 23 f. und 6, 30; Matth. 12, 39 und Lukas 11, 29; Matth. 16, 1 ff. und Mark. 8, 11 ff.

[2] Vgl. Grimm, Leben Jesu 6², 237 ff.

„Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so wären sie ohne Sünde. Nun aber haben sie keine Ausrede für ihre Sünde." Ja, „wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie dieselben gesehen und doch sowohl mich als meinen Vater gehaßt!" [1] Im gleichen Sinne hatte sich Jesus beim Tempelweihfeste vor seinen Feinden selber ausgesprochen, als sie von ihm eine Aussprache über seine Messiaswürde forderten: „Ich spreche zu euch, aber ihr gaubet nicht. Die Werke, welche ich im Namen meines Vaters tue, sie geben Zeugnis von mir." „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, dann möget ihr mir den Glauben verweigern; wenn ich sie aber tue, und wenn ihr mir nicht Glauben schenken wollet, so glaubet doch den Werken, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater." [2]

Dem Fortgang unserer Untersuchung dient es, wenn wir hieran 231
die Antwort reihen, welche der göttliche Meister der Gesandtschaft gab, die der Täufer aus seinem Kerker in Machärus abgeschickt hatte mit der Frage: „Bist du es, der da kommen soll?" „Gehet hin," gebietet Christus in schlichter Majestät, „verkündiget dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium verkündigt." [3] Sehet also zu, so dürfen wir den Sinn wiedergeben, ob nicht erfüllet ist, was die Propheten vom Messias geweissagt haben! Und sehet zu, ob nicht diese Gottestaten ein Gottessiegel sind, — ein Siegel, das fortdauert in seiner unverkennbaren Deutlichkeit und das zu gleicher Zeit fort und fort sich erneuert und gleichsam vervielfacht!

Denn der Herr erfüllt, was er zugesagt mit den Worten: „Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch selbst tun, und größere als diese wird er tun. Denn ich gehe zum Vater, und, was immer ihr erbitten werdet in meinem Namen, das werde ich tun, damit der Vater im Sohne verherrlicht werde." [4] Der siegreiche Heimgang des Sohnes zum Vater sollte nicht das Ende

[1] Joh. 15, 22 und 24. [2] Joh. 10, 24 f. und 37 f.

[3] Matth. 11, 5 cf. Is. 35, 5 f. und 61, 1; vgl. dazu P. Keppler, Bischof von Rottenburg, Advents-Perikopen, 3. Aufl., 1904, S. 62.

[4] Joh. 14, 12 f.

des Triumphes sein, welchen er der Ehre seines Vaters auf Erden bereitet hatte, sondern dessen eigentlicher Anfang. Die sichtbaren Wunder, die im Erdenleben des Sohnes so hell erglänzten, sollten zugleich Garantien in sich enthalten als Vor- und Abbilder und Unterpfänder für eine unübersehbare Kette von unsichtbaren Wundern im neuen Gottesreiche, in der Kirche, — für jene Wunderwerke der Gnade, in Wort und Sakrament, in der Heilung der Seelen von Blindheit und Taubheit und Stummheit, in der Reinigung der an schlimmem geistigen Aussatz Erkrankten, in der Bereicherung der in ihrer inneren Dürftigkeit Verachteten und Verlassenen, ja in dem Weckruf, der in die Gräber des inneren Todes hineindringt und die „Toten" herausruft zum Leben, zur Gemeinschaft des göttlichen Lebens.

Dies war das große Werk, auf welches die Propheten des Alten Bundes mit einem vom Himmelslicht gestärkten Glauben von der Ferne aus hinzeigten, und für welches der von ihnen verkündete Gott-Messias lebte, wirkte, litt und starb. Je näher aber dieses große Werk bei den Anfangsstadien seiner Entwicklung stand, um so mehr bedurfte es noch der Fortdauer von sichtbaren Unterpfändern, die der Herr ebenso zugesagt, wie die unsichtbaren Wunder, für welche sie zu bürgen hatten. Und je mehr hinwiederum das gleiche Werk über seine ersten Anfänge hinausgewachsen inbezug auf die äußere Ausbreitung über die Völker, und je gefestigter es war in seinem inneren Aufbau, um so mehr konnten die außerordentlichen äußeren Erweise, welche für die göttliche Ursprünglichkeit des Werkes zeugten, zurücktreten. Und es konnten, nach dem schönen Bilde der heiligen Väter,[1] die besonderen Charismen ebenso beschränkt werden, wie der Gärtner, wenn einmal der Baum erstarkt ist, manche Pflege unterläßt, die er dem zarten Bäumchen mußte angedeihen lassen. So mögen die späteren Zeiten ohne Schaden mancher außerordentlichen, charismatischen Bezeugung entbehren, da vor ihrem Auge ein ganz überwältigender Erweis göttlichen Eingreifens in dem Werke selbst dasteht, das wir als das große Phänomen der Weltgeschichte kennen. Es ist die Kirche

[1] Z. B. Gregor d. Gr., Hom. in Evang. 29. 4; siehe Grimm-Zahn, Leben Jesu 7², 560 ff.

selbst mit ihrem Leben und ihrem Wirken der Liebe, die ihresgleichen nicht hat, — die Kirche mit all dem Glücke und dem Troste, den in die Welt, in die Herzen einzusenken sie allein von Gott das Geheimnis empfangen hat,[1] — die Kirche mit der Fülle ihrer Wahrheit, die um so reicher strömt, je reiner der Durst nach wahrer Einsicht die Seele füllt, — die Kirche mit ihrer Gründung, ihrer Dauer, ihrer Ausbreitung, ihrem noch immer sich mehrenden Wachstum, allen Schwächen, Schranken, Stürmen zum Trotz!

Darf daraus die völlige Abolition der Charismen ge- 232
folgert werden? Dies wäre mit den Worten der Schrift und mit den geschichtlichen Tatsachen gleich unvereinbar. Auch kann man es nicht aus teleologischen Gründen postulieren. Im Gegenteile! Die Konvenienz der Einschränkung der Charismen[2] läßt die Konvenienz ihres zeitweisen Geschehens und Bestehens im vollen Rechte. Denn gleichwie die Gefahr für uns besteht, die steten „Wunder" der sichtbaren Schöpfung wegen ihrer Alltäglichkeit zu übersehen und unseres Gottes nicht gewahr zu werden, der im Größten und im Kleinsten uns anblickt und anspricht, so besteht eine noch viel größere Gefahr, daß wir die „Wunder" der Gnadenordnung, in welchen wir gleichsam atmen und leben, gerade wegen ihrer überreichen Fülle, ihrer ununterbrochenen Dauer, ihrer ins Geistige sich vertiefenden Wirkung allzusehr außer acht lassen. Wenn schon dies für die göttliche Weisheit ein Grund sein kann, mit außerordentlichen Wirkungen — von Zeit zu Zeit — nicht zurückzuhalten, um unser Geistesauge für die täglichen, stündlichen „Wunder" wieder zu wecken, so können doch leicht spezielle Gründe hinzukommen. Vor allem ist dies ersichtlich, so oft die Schwierigkeit, welche bei der Grundlegung der Kirche für die Erkenntnis ihres göttlichen Charakters bestand, infolge äußerer Einflüsse in einzelnen Epochen mehr oder minder sich erneuert, wie etwa in den Zeiten großer Verfolgungen oder Spaltungen. Dann wird zum öfteren die Stunde gekommen sein, in welcher der Himmel in außerordentlicher Weise und in reicherem Maße seinem Werke die Göttlichkeit des Ursprungs beglaubigt, sowie die höhere Ausstattung für die Aufgabe, die Menschen zu Gott zu führen. Jene Phänomene sollen auf ein neues bezeugen, „daß der Vater den Sohn in die

[1] Vgl. oben, n. 43 ff.

[2] Siehe auch unten, n. 341 ff.

Welt gesandt hat, und daß, wer an den Sohn glaubt, die Werke des Sohnes tut, auf daß der Vater im Sohne verherrlicht werde". Sie sollen bezeugen, daß dieser gläubigen Erkenntnis des einen wahren Gottes das ewige Leben winke in der Gemeinschaft derselben Wahrheit, derselben Liebe.[1]

Daß das Ziel der Charismen kein anderes ist als dieses, ist anderwärts gesagt. Aber es ist deshalb auch einleuchtend, daß es in enger, unmittelbarer Verbindung mit diesem Ziele steht, wenn die zu einer außerordentlichen Tätigkeit im Reiche Gottes Berufenen durch die Charismen für die Ausführung ihrer Sendung unterstützt werden, und wenn weiterhin die wahre Kirche selbst, aus deren Mitte jene Werkzeuge der Vorsehung hervorgehen, in der Ausstattung mit den Charismen ein so bestimmtes „Erkennungs- und Unterscheidungszeichen" erhält, daß selbst Männer des Denkens von sich eingestehen, darin einen der stärksten Beweise für die Göttlichkeit des Christentums und der Kirche gefunden zu haben.[2] Wenn hierüber die Apologeten zu sprechen wissen, so ist es nicht minder für die Mystik hochwichtig, einen solchen Einblick zu gewinnen in die Teleologie und in die Theodizee der Charismen, dieser Lichtquellen eines lebendigen Gottesbegriffes, dieser Leuchttürme, die zum Gottesreiche weisen.

233 Nur liegt es der Mystik nahe, den Pfad zum Gottesreiche gerade mit Rücksicht auf die außerordentlichen inneren und äußeren Phänomene noch unter einem ganz besonderen Gesichtspunkte zu betrachten: als Rückkehr zu einer verlorenen Heimat, als Heimweg zu einer aus der Ferne winkenden ewigen Heimat. Und von diesem doppelten Gesichtspunkte aus fällt auf die mystischen Phänomene selbst noch ein neues Licht, das darum so hell und so reichlich ist, weil es seine Strahlen sammelt aus den Grunddogmen des Christentums.

Der Jetztstand der menschlichen Natur will ja, um recht gewürdigt zu werden, vom Lichte des Urstandes und vom Lichte des Endstandes beleuchtet sein.

„Bedenke doch," schreibt einmal einer der Mystiker, „welche Pforte dem Menschen offenstand, bevor er sündigte, und welche ihm

[1] Siehe Joh. 17.

[2] Vgl. Gutberlet, Apologetik II, 261 und 279; dazu Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes, 372 und 374.

noch offen wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Durch diese Pforte hätten wir zu jeder Zeit einen lichten Zugang vom Weltlichen aus zum Überweltlichen hin, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Vergänglichen zum Ewigen. Wir könnten täglich durch die Beschauung bei den Himmelsbürgern weilen, hätten freien Zutritt zu den Geheimnissen Gottes, zu den inneren Freuden des Herrn. Jetzt aber sind da eherne Türflügel und feste Riegel, die wohl nur Gottes Engel öffnen können." [1] In der Tat, die eigentliche Würde und Seligkeit der ersten Menschen, der Höhe- und Sonnenpunkt des Paradiesesstandes war die völlige und innige Gotteinigung der Seele, welche beruhte auf der nicht etwa nur natürlich reinen und hohen, sondern über alle natürliche Anlage und Bestimmung hinausgehenden Gottverähnlichung. Mit dieser supranaturalen Erhebung war indessen eine überaus freigebige, wahrhaft glänzende präternaturale Ausstattung verbunden, und zwar nach allen Seiten des menschlichen Wesens, nach allen Beziehungen des menschlichen Wirkens hin.[2] Es war zunächst die Erhöhung der einzelnen physisch-psychischen Kräfte und die vollkommene Harmonisierung derselben in lebensfreudiger, tatkräftiger Verwendung und weiser, mächtiger Beherrschung. Die liebliche Harmonie des inneren Kosmos in hohem Erkennen und reinem Wollen hatte ihren Widerstrahl in der Integrität, Kraftfülle und Kraftdauer des leiblichen Lebens, in der Gabe der Leidensfreiheit und Unsterblichkeit, die in innerem Zusammenhange stand mit der Freiheit von der bösen Begierlichkeit. Ein Hauch des Friedens verklärte so das Sein und Wirken. Licht und scharf war das Geistesauge. Willig, dem Winke des Geistes zu gehorchen, war nicht nur jede Kraft des Körpers, sondern selbst die Umwelt schien demjenigen gerne Dienstbarkeit zu leisten, der mit der Lichtkrone der hehrsten Gottähnlichkeit ihr gegenübertrat. Diese Naturbeherrschung, wie sie nach dem Zeugnisse der „Genesis" im Verhältnisse des ersten Menschen zum Paradiesesgarten ihren Ausdruck fand, war in nahem Zusammenhang mit dem intellektuellen und ethischen Hochstande, den Gott ihm verliehen hatte. Und wiederum war die eben skizzierte präternaturale Ausstattung aufgebaut auf dem supernaturalen Grunde der heiligmachenden Gnade, so zwar, daß mit dem Verluste der

[1] Richard von St. Viktor, Beniamin maior V, 13.

[2] Vgl. Cat. Rom. p. I, c. II, qu. 18, n. 3.

letzteren auch die erstere verloren ging, nicht jedoch mit dem Wiedergewinn der Gnade auch jene besonderen Gaben sofort wieder dem Menschen zufielen.

234 So ließ denn die Destitution, die mit der Sünde der Stammeltern über das Reich ihres übernatürlichen Lebens hereinbrach, auch dem Ehrengefolge der präternaturalen Privilegien keine Stätte mehr und hieß dafür das Gefolge der Sünde, die Heerschar innerer und äußerer Schwäche und Mühsal, der Unwissenheit und Begierlichkeit, der Krankheit und des Todes über den Menschen hereinbrechen. Die Restitution aber, die in der Erlösung so gnadenmild erfolgte und als ihre Wirkung das Vollmaß der übernatürlichen Erhebung und Ausstattung der Menschheit zur Verfügung stellte, hat, gemäß den Plänen göttlicher Weisheit, darauf verzichtet,[1] die Vollwirkung der Erlösung nach seiten der präternaturalen Gaben innerhalb der Zeitenläufe eintreten zu lassen, so daß erst nach deren Ablauf, zum Triumph des Erlösers, auch das leibliche Leben in seine Verherrlichung und so der ganze Mensch in seine Endvollendung, wie die ganze Schöpfung in ihre Verklärung eingeht.

Inzwischen obliegt es dem Menschen selber, mit Gottes Gnadenhilfe seiner Endverklärung entgegenzustreben. Weil der ganze Mensch zur Vollendung reifen soll, wird er auch den sterblichen Teil seines Wesens als Gottesgabe achten und in den Dienst des Gottesreiches stellen, wie es der wahren Mystik immer eigen war. Weil aber das Verwesliche noch nicht zur Unverweslichkeit ist verklärt worden, wird er, wie es wiederum allezeit zu den Vor- oder Teil-Aufgaben der Mystik gehört, die noch unverklärte Sinnlichkeit in heilsame Zucht und Schule nehmen. Weil endlich auch die äußere Natur zur Endverklärung nur erst hingeordnet, nicht aber allbereits zu ihr gefördert ist, bleibt es Aufgabe des Menschen, sie mit der Hand und mit dem Geiste nach ihren Weiten und Höhen und Tiefen zu durchbauen, nicht ohne Mühe und nicht ohne Achtsamkeit, — damit sie nicht zum täuschenden Spiegelbild, sondern zum erinnernden, erbauenden Abbild, nicht zum gefährlichen Anreiz, sondern zum heilsamen Anhalt ihm werde.

Gott aber verbürgt in seiner Weise die zum Zeitenende bevorstehende und alsdann alle Ewigkeiten durchdauernde „Wiederher-

[1] Vgl. Cat. Rom. p. II, c. II, qu. 36.

stellung" und Verklärung der Dinge. Eine Art solcher Vorausbildung und Verbürgung darf man erkennen in der wunderbaren Ordnung der heiligen Sakramente, soweit in denselben die Materie zum Prophetentum und Priestertum des Geistigen, des Übernatürlichen mitberufen ist. Eine andere Verbürgung aber und Vorherbildung ist in den Phänomenen der Mystik zu erkennen. Und es erscheint für den Standpunkt des Glaubens gar sehr der göttlichen Güte und Weisheit entsprechend, daß wie in der ersten Weise nach der regelmäßigen Heilsordnung, so in der zweiten Weise für einzelne besondere Zwecke des Reiches Gottes, für einzelne von der Vorsehung erkorene Zeitmomente, für einzelne von der Gnade auserwählte Gottesfreunde, sei es mehr nach innen oder mehr nach außen, in Herzenseinblick und in Zukunftsschau, in Sprachengabe oder in Heilungen, in Visionen und Revelationen, jene glänzende und ins Höhere übergreifende Restitution der paradiesischen Urständlichkeit sich offenbare, die zugleich als teilweise Antizipation der Endvollendung sich erweist.

Für die Kreise des mystischen Lebens ist das kommende Leben 235
nicht weniger tatsächlich wie das gegenwärtige. Die Gottesfreunde räumen deshalb auch den Schlußfolgerungen gleiches Recht ein, welche vom Zukunftsstande der Verklärung auf das Diesseitsleben gezogen werden, wie denjenigen, welche vom Diesseits zum Jenseits die Richtung nehmen. Was die Mystiker hier auf Erden an geistigen Erhebungen und Tröstungen erleben, gilt ihnen als „Vorprobe und Erstlingsgabe der künftigen Glorie", gegeben zu dem Zwecke, „daß sie die Fülle der ewigen Güter kennen und hoffen lernen".[1] Und was das gläubige Denken als Inhalt und Gesetz der ewigen Vollendung zu erfassen vermag, das wird ihm zur Norm für das wahre Vollendungsstreben im Diesseits, zum Ideal, dem sich der Erdenwanderer zu konformieren hat.[2] Wie könnte es anders sein, wenn Jenseits und Diesseits, Glorie und Gnade wie Frucht und Keim zueinander im Verhältnis stehen, — wenn der Glaube lichten Blickes auf das Brot des Lebens hinblickt, das vom Himmel gekommen, das Brot der Engel, das,

[1] Laurentius Justinianus, De casto connubio 4, 4.

[2] „Necesse est ecclesiam militantem conformari triumphanti et merita praemiis, et viatores beatis, secundum quod possibile est," sagt Bonaventura, De via tripl. III, 1 cf. IV. Sent. 49, 1, 5; Brevil. VII, 7.

Pilgerspeise geworden, für das himmlische, für das ewige Leben nährt mit unverwelklicher Kraft![1]

Und dennoch, wenn dem Mystiker die Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele, die Gewißheit der Auferstehung des Fleisches, die Gewißheit des ewigen im Schauen und Lieben Gottes seligen Lebens ebenso die Möglichkeit und Konvenienz der charismatischen Erscheinungen beleuchtet, wie ihm die (durch die inneren und äußeren Zeugnisse zuverlässig bestätigten) charismatischen Phänomene eine nicht geforderte, aber in freudiger Liebe ergriffene Beglaubigung der Jenseitsgewißheit geben: so hat dies nichts gemein mit den pseudomystischen Phantasien von Männern wie Du Prel, die in den mystischen Phänomenen das einstweilige Durchleuchten einer aufwärtssteigenden, mehr und mehr sich entfaltenden, höhere Formen und Stände erreichenden Entwicklung sehen wollen.[2] Daß wir gleichwohl in diesem Zusammenhange solcher Theorien Erwähnung tun, geschieht einzig in der Absicht, auf den Abgrund hinzuzeigen, welcher die eine und die andere Anschauung trennt. Ein einziges Wort sagt hierfür genug: während bei der erwähnten Form des spiritistischen Mystizismus umsonst nach einer Erklärung, nach einem zureichenden Grunde der supponierten Phänomene gesucht wird — denn Hypothesen sind doch nicht Beweise —, ist für die Mystik nach dem oben Gesagten das freie, weisheitsvolle Walten des persönlichen Gottes, der auf den Erdenwegen zum Jenseitsziele führt und vorbereitet, eine vollgültige und die einzig befriedigende Erklärung. Auf seiten der Seele wird freilich — man darf sagen, selbstverständlich — eine entsprechende Disposition in der Regel vorausgesetzt, aber der bestimmende Grund aller Charismen ist einzig das göttliche Wohlgefallen. Und die leibliche Seite des Menschen kann zwar Trägerin oder Mitträgerin der Charismen werden, aber nicht in selbständiger Weise, sondern mit Rücksicht auf den Heilszweck, auf das Seelenheil.

In dieser Einheit des erklärenden Prinzips und des beherrschenden Zieles liegt auch ein Einheitspunkt der nach der Erscheinungsseite hin so mannigfaltig verschiedenen außerordentlichen Phänomene. Gerade auch als antizipatives Teilnehmen an der gesamten Endvollendung erhält das einzelne Phänomen eine nicht

[1] Vgl. Joh. 6. [2] Vgl. hierüber Gutberlet, Der Mensch, 147–194.

geringe Bestätigung seiner Konvenienz, und wiederum erhält der ganze Umkreis derselben dadurch eine wirksame Sanktion, daß alle die einzelnen auseinandergehenden Entfaltungen ihre Bewurzelung aufweisen im gemeinsamen Grunde der ewigen Bestimmung, gleichwie sie ihre Verästung haben in der partizipativen Vorverbürgung derselben. So erweisen sich sofort die wunderbaren Einwirkungen auf die äußere Natur, wie oben bemerkt, als Unterpfand der künftigen „Erlösung" der materiellen Kreatur,[1] oder, um ein anderes Beispiel zu wählen, die Gabe der Weissagung erweist sich als eine Zusicherung der jenseitigen vollkommeneren Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis, für welche ein „Früher" und „Später" nicht besteht. Auf ähnliche Weise beleuchtet sich manches andere Phänomen, wie etwa die Unverweslichkeit heiliger Leiber, und hört auf, irgendwie als isoliert und sporadisch empfunden zu werden.

Übrigens — ich überlasse es dem Leser, den Gedanken auszuführen — gibt es noch einen anderen Einheitspunkt der mystischen Phänomene, der zugleich die eben behandelten großen Gesichtspunkte der Restitution und Antizipation in engster Verbindung zusammenschließt. Es ist der nämliche Einheitspunkt, in welchem die ganze christliche Mystik ihr beleuchtendes, belebendes Zentrum besitzt: Christus, der zweite Adam, der in freiwilliger Erniedrigung uns gleichgeworden, nun erhöht und verherrlicht ist — unserer Verherrlichung Prototyp und Pfand und Bürge und Mittler!

§ 34. Notwendigkeit der Prüfung inbezug auf die Tatsächlichkeit der mystischen Phänomene.

Christus, der Mittel- und Einheitspunkt der Mystik, ist auch 236
ihr eigentlicher Stützpunkt, ihre unentbehrliche und — durchaus zureichende Grundlage. Auch in diesem Sinne hat das Wort des Völkerapostels seine Geltung, daß mit Christus das Gebäude des religiösen Lebens steht und fällt. Mag der Reichtum an Charismen noch so groß sein, sie sind nicht imstande, eine Stütze zu bieten, die mit jener Tatsache vergleichbar wäre, von der Paulus sagt, daß unser ganzer Glaube auf ihr ruhe.[2] Neben oder besser auf

[1] Röm. 8, 19.

[2] Siehe 1. Kor. 15, 14 ff.; es verdient Beachtung, daß die Stelle dem gleichen Briefe angehört, welcher die Charismen so eingehend (Kap. 12—14) bespricht.

dieser Grundtatsache des Christentums, dem Leben und Wirken, dem Leiden und Sterben Jesu und vor allem seiner Auferstehung von den Toten, steht noch ein zweites weltgeschichtliches Zeugnis, die Tatsache der Kirche in ihrer Gründung und ihrem Fortbestande. Wir haben bereits auf dieses Zeugnis hingewiesen und betont, daß angesichts der Evidenz desselben die älteren oder neueren Berichte über außerordentliche Phänomene mit voller Unbefangenheit gewürdigt werden können. An der Möglichkeit im allgemeinen ist nach dem eben Gesagten nicht zu zweifeln; ob aber im einzelnen Falle ein Bericht den Tatsachen entspricht oder ob er, sei es ganz, sei es teilweise, auf unrichtiger Beobachtung oder ungenauer Wiedergabe beruht, dies zu entscheiden ist lediglich Sache der geschichtlichen Forschung. Je besser hier der Historiker zwischen Sicherem und Unsicherem scheidet, wenn es nur mit sachlicher Sorgfalt, mit persönlicher Gewissenhaftigkeit geschieht und unter Einhaltung der von der eigenen Wissenschaft gezogenen Schranken, um so größeren Gewinn kann auch die Mystik aus den vom Historiker gewonnenen Resultaten ziehen.

237 Auf keinen Fall darf man sich bei den Berichten über außerordentliche Begebenheiten mit dem Gedanken begnügen, daß die Berichterstatter und, falls sie nicht als Augenzeugen schreiben, auch ihre Gewährsmänner von redlicher Art seien. Unter solcher „Bürgschaft" bietet Delrio die unglaublichsten Hexengeschichten und Thomas von Chantimpré die abenteuerlichsten Legenden. „Wer dies liest," bemerkt letzterer bei seinem maßlos leichtgläubigen Berichte über „Christina mirabilis", „soll wissen, daß ich nur solchen Zeugen Glauben geschenkt habe, die sich lieber den Kopf wollten abschlagen lassen als wissentlich eine Unwahrheit sagen." [1] Aber es gibt doch auch eine Selbsttäuschung! Daß jemand ein- und zweimal vom Tode aufersteht, ist doch keine so gewöhnliche Sache, daß man nicht die Frage erheben dürfte, ob vielleicht die Augenzeugen eine Scheintote für wirklich tot gehalten hätten. Selbst Görres, dessen Vertrauen auf die Christinalegende mehr als groß ist, macht ohne weiteres diese Annahme. Daß noch genug des Unglaublichen übrig bleibt, werden wir nachher sehen.

Ein interessantes Beispiel für die kritiklose Hinnahme von Berichten, besonders wenn dieselben der eigenen Lieblingsmeinung

[1] Bei Görres l. c. 2, 531.

entsprechen, bietet schon Tertullian. Bekanntlich schrieb dieser der Seele eine gewisse Körperlichkeit zu und suchte dafür im Anschlusse an die Stoiker philosophische Beweise zu geben. Aber er glaubt auch, auf Grund seiner montanistischen Anschauungen, auf visionäre Belege sich stützen zu können. „Es findet sich" so schreibt er, „gegenwärtig unter uns eine Mitschwester, welcher gnadenvolle Offenbarungen zuteil werden, die sie in der Kirche während der Sonntagsfeier durch Verzückungen erhält." „Zufällig hatte ich einmal, ich weiß nicht mehr was, über die Seele vorgetragen, als über diese Schwester der Geist kam. Nach Vollendung des Gottesdienstes und Entlassung des Volkes sagte sie, gemäß ihrem Gebrauche, uns gewöhnlich mitzuteilen, was sie geschaut hat: Unter anderem wurde mir die Seele in leiblicher Gestalt gezeigt, und der Geist geschaut, aber nicht entleert und wie hohl, sondern so, daß er sich auch festhalten zu lassen versprach, zart, lichtartig, luftfarben und in vollkommen menschlicher Gestalt. Dies die Vision. Gott ist Zeuge und der Apostel hinlänglicher Bürge für die Tatsache der künftigen Charismen in der Kirche — und du wolltest den Glauben verweigern —!" [1]

Bekannter noch ist die Erzählung Cäsars von Heisterbach von einer Sakristanin, die aus ihrem Kloster entflohen und erst nach Jahren eines leichtfertigen Lebens in Reue zurückkehrte: da fand sie, daß während der ganzen Zeit ihrer Abwesenheit die heiligste Jungfrau (in der Gestalt der Entlaufenen) den Dienst derselben besorgt hatte! Nun begegnet uns aber dieselbe Erzählung in wenigstens sechs abweichenden Redaktionen, — und zwar eine davon beim gleichen Verfasser, wie A. Poncelet nachweist, der durch manches Detail die Quellenbenutzung des Cäsarius illustriert. Übrigens gibt der Verfasser der Mirakelbücher über seinen schriftstellerischen Zweck Aufschluß: „Um die Herzen der Gläubigen in der Liebe zum Herrn zu stärken, wollen wir, was wir zuverlässig gehört haben, mit Gottes Gnade zu berichten und zu erzählen uns Mühe geben." So im Vorwort zum dritten Buche. Diese Stelle selbst aber ist wörtlich entlehnt aus einem Prologe zu dem Werke eines älteren Verfassers! [2]

[1] De anima, cap. 9 (Bibl. der Kirchenv., Tertullian 2, 32 ff.).

[2] Siehe Dial. Miraculorum III, 11 und VII, 34 (al. 35); sowie l. III, Prologus. Dazu A. Meister, Die Fragmente der libr. VIII Miracul. des Cäsar

Merkwürdig lauten die Berichte über die Ekstasen und Infestationen der Christine von Stommeln, die am 6. November 1312 im Alter von 70 Jahren gestorben ist. E. Michael bemerkt über sie: „Christine war eine fromme und heilige Person, aber sie war auch körperlich und psychisch tief leidend. Viele ihrer Anfälle hätten das Einschreiten eines verständigen Arztes nahelegen sollen.“ [1] In gleichem oder in höherem Grade gilt dies von vielen ähnlichen Erscheinungen. Freilich ist das Urteil dadurch erschwert, daß die Scheidung des Tatsächlichen und des allmählich durch die ausschmückende Phantasie oder durch die Verwendung älterer Motive Hinzugekommenen oft zur Unmöglichkeit wird. Manche Gestalten waren ohne Zweifel außerordentlich genug. Aber der Legende genügte das Wirkliche noch nicht. So ist es z. B. bei Christina von St. Trond, die wir kurz zuvor unter ihrem gewöhnlichen Beinamen (Christina) „mirabilis“ als solche genannt haben, die wiederholt vom Tode soll erweckt worden sein. Als dies, dem Berichte des Thomas zufolge, das erstemal sich ereignete — der „Leichnam“ lag auf der Bahre in der Kirche und begann sich auf einmal zu regen, während man die Totenmesse feierte —, da erhob sie sich alsbald leicht wie ein Vogel zum Gebälke der Kirche hinan, so daß die Leidtragenden alle entflohen, mit Ausnahme der älteren Schwester Christinas. Nach der Messe erst kam die „zum Leben Erweckte“ auf Geheiß des Priesters herab, worauf sie nach Hause zurückkehrte und Speise nahm, wie die übrigen. Aber nicht imstande, den Geruch der Menschen zu ertragen, entfloh sie in abgelegene Wälder und lebte nach Art der Vögel auf den Bäumen. Mehr als sonderlich sind die bunten Einzelheiten, die über sie weiter berichtet werden. In der Ekstase schlossen sich ihre Glieder, als wären sie Wachs, zur Kugelgestalt zusammen. Auf Mühlräder oder in glühende Backöfen und in siedendes Öl sich werfend, nahm sie keinen Schaden.[2]

Ich erwähne diese Details wahrlich nicht in der Meinung, daß dergleichen im Ernste für die Mystik in Betracht käme. Der Bollandist Stilting hat längst die Leichtgläubigkeit des Bericht-

von Heisterbach (= Röm. Qu.-Schr., XIV, Suppl.) und A. Poncelet in Anal. Boll. XXI, 1, 45 ss.

[1] A. a. O. III, 167.

[2] Acta Sanct. Iul. V, 650 ss.

erstatters, des Thomas von Chantimpré, dargetan.[1] Man darf auch glauben, daß die Leser des Thomas, soweit sie vertrauensselige Leser waren, wenig Ahnung hatten, daß in solchen Berichten Züge wiederkehrten, die in ähnlicher Weise den neuplatonischen Kreisen geläufig gewesen sind. Unter den Schülern des Jamblich hatte sich die Sage gebildet von wundersamen Ekstasen des einsam betenden Meisters: er schwebe frei über der Erde, zehn Ellen über dem Boden, er werde ganz an Leib und Kleid von goldenem Glanze umstrahlt. Dergleichen Gerede paßte nicht übel zu der Theorie des Jamblich, daß, wer von Gott durchdrungen sei und so gleichsam außerhalb der Leiblichkeit stehe, auch im Feuer nicht verbrenne; mit Pfählen durchbohrt oder mit Beil und Dolch verwundet, beachte er es nicht. Proklus aber stand, seinem Biographen Marinus zufolge, von Kindheit an in regem Verkehre mit der höheren Welt. Visionen und Revelationen waren für ihn kaum mehr ungewöhnlich. Athene, Asklepius, Pan und andere Gottheiten erschienen ihm. Als ihn eine Krankheit heimsuchte, fand sich Telesphorus als guter Schutzgeist ein. Während er lehrte, war sein Haupt von einer Lichtkrone geziert.

Siehe die Belege bei Koch, l. c., S. 52 ff., 142 ff.; Günter, Legendenstudien, 1906, S. 3 f.; Lucius-Anrich, Anfänge des Heiligenkultus, 1904, S. 507 ff. (II. Exkurs).

An letzterem Orte findet sich eine reichliche Zusammenstellung der mannigfaltigsten Wunder (Weissagungen, Krankenheilungen, Naturwunder), welche den neupythagoräisch-neuplatonischen Philosophenhäuptern, aber auch den Weisen der Vorzeit und den ausländischen Weisen und Heiligen, wie den Brahmanen, den ägyptischen Aszeten zugeschrieben wurden.

Ich will nicht unterlassen, eine Bemerkung des letztzitierten Exkurses, Lucius-Anrich S. 512, hier folgen zu lassen. Die Ähnlichkeit der betreffenden Stücke aus der christlichen sowohl als aus der heidnischen Literatur mit der Mönchsgeschichte ist „meist so allgemeiner Natur, daß sich schwerlich eine direkte Abhängigkeit ergeben dürfte". Aber jene älteren Wundergeschichten „zeigen, in wie hohem Maße das ausgehende Altertum mit Wunderstoffen gesättigt war und mit welcher Leichtigkeit daher neue Verbindungen zustandekommen konnten".

Was übrigens die mittelalterlichen Legenden betrifft, so muß man sicher damit rechnen, daß nicht alle gleich ernst genommen wurden. „So darf es wohl als eine anmutige Klosternovelle

[1] Ibid. Aug. V, 360 E nach Michael l. c. 162, Anm. 1.

gelten, wenn gesagt wird, daß eines Tages, als die Schwestern (in Adelshausen) sich zu Tische begeben wollten, die Küchenmeisterin erklärte, sie hätten nichts zu essen. Sie möchten im Chore beten, daß der Herr ihnen helfe. Sie taten also und gingen miteinander in den Chor und sangen Gloria in excelsis. Als sie das gesungen, da hieß man sie zu Tische gehen, ob ihnen Gott kein Erbarmen oder keine Gnade erzeigen wollte. Da sie bei Tische saßen und das Gebet gesprochen hatten, da kam ihnen (durch Engel) schönes Brot genug, daß sie Überfluß hatten." [1] Gar mancher las und hörte solche Geschichtchen, um zu lesen und zu hören und mehr oder minder fromm unterhalten zu werden, und machte sich weiter keine Sorgen, wie weit hier Geschichte und Erdichtung, begründete oder unbegründete Traditionen zusammengeflossen seien. Auch manche Verfasser mochten die Frage der Tatsächlichkeit auf sich beruhen lassen, ihren Lesern ein Gleiches zutrauend, und dabei zufrieden sein, an die Stelle eines nicht einwandfreien Lesestoffes einen nach ihrer Meinung erbaulichen Stoff geboten zu haben.

238 Indessen wäre die Annahme eine irrige, daß die Stimmen vollständig gefehlt hätten, die zur Besonnenheit mahnten und die eine Prüfung der Wunderberichte forderten. Es dürfte vielleicht nicht mühelos, aber dafür auch der Mühe wert sein, solche Stimmen zusammenzustellen. Denn man kann nicht wohl denken, daß die Erfahrungen, welche die alte Kirche mit den apokryphen Darstellungen des Lebens der Patriarchen und Propheten, besonders aber mit den Apokryphen des messianischen Lebens gemacht hatte,[2] völlig ohne Frucht gewesen seien für die Beurteilung der hagiographischen Berichte. Jedenfalls wissen wir, daß auf der römischen Synode v. J. 494 ernste Bedenken zum Ausdrucke gebracht wurden gegen die Echtheit mancher Märtyrerakten,[3] und daß auf der zweiten Trullanischen Synode von Konstantinopel v. J. 692 diejenigen mit dem Anathem bedroht wurden, welche gefälschte Märtyrerakten in der Kirche vorlesen lassen oder anhören.[4] Wir reden hier nicht von der Stellungnahme einzelner Männer, wie etwa des

[1] Michael III, 169.

[2] Wie massenhaft die Apokryphen produziert wurden, kann aus Epiphanius und Irenäus ersehen werden; jener spricht von Tausenden (haer. 26), dieser von einer jeder Wiedergabe spottenden Menge (Adv. haer., 1, 20).

[3] Harduin II, 940. [4] Ibid. III, 1686.

entschiedenen David von Augsburg oder Heinrichs von Langenstein, — aber wir wollen erinnern, wie zurückhaltend man i. J. 1433 auf dem Baseler Konzil gegenüber den Offenbarungen der heil. Brigitta sich zeigte,[1] oder wie das fünfte Laterankonzil in seiner elften Sitzung i. J. 1516 Vorsichtsmaßregeln traf gegenüber den apokalyptischen Botschaften.[2] Das Tridentinum gab in der 25. Sitzung die Vorschrift, daß man Wunderberichten eine strenge Prüfung zuwende; zur Annahme derselben bedürfe es der Untersuchung und Bestätigung durch den Bischof, der seinerseits, „wenn er von dergleichen Kunde erhalten, Theologen und andere fromme Männer zu Hilfe nehmen und dann verfügen solle, wie er es der Wahrheit und Pietät entsprechend erachte".[3]

Es mag sogleich hier beigefügt werden, daß die Sorgfalt der Kirche auch in der neuesten Zeit nicht entbehrlich geworden ist noch unterlassen wurde, wie u. a. zahlreiche Beschlüsse von Provinzialkonzilien bezeugen. Auf der Pariser Synode v. J. 1829, deren Dekrete vom Apostolischen Stuhle gutgeheißen wurden, erging die Weisung: „Da man nach der Lehre des Apostels nicht jedem Geiste glauben soll, so ermahnen wir jedermann, daß er nicht unbesonnen zum Verbreiter von Prophezeiungen, Visionen, Wundern sich aufwerfe, welche sich auf die Politik, die zukünftige Lage der Kirche oder andere ähnliche Dinge beziehen und ohne Prüfung und Gutheißung des Bischofes in Umlauf gesetzt sind. Die Pfarrer und Beichtväter mögen mit Umsicht die Gläubigen davor warnen, denselben leicht Glauben zu schenken. Sie sollen sie gelegentlich an die hierüber geltenden kirchlichen Grundsätze erinnern und ihnen besonders einschärfen, daß der Christ seinen Lebenswandel nicht nach privaten Offenbarungen, sondern nach den allgemeinen Gesetzen der christlichen Weisheit einzurichten habe."[4] In ähnlicher Weise sprechen sich aus die Synoden von Toulouse, Bordeaux u. a. m.[5]

Auch die einzelnen kirchlichen Genossenschaften suchten ihre Mitglieder von der Leichtgläubigkeit abzumahnen. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele.

[1] Hefele, Konziliengeschichte VII, 559 f.
[2] Siehe Simar, Der Aberglaube (1877), S. 56.
[3] De invoc. et vener. et rel. Sanctorum.
[4] Simar, ibid. [5] Coll. Lac. IV, 747, 1062, 1103, 1204.

Aus den Anfängen des Jesuitenordens lassen sich eine Reihe von autoritativen Kundgaben nachweisen, welche zur Zurückhaltung in Sachen der dämonischen Mystik mahnten — eine Mahnung, deren es in jener Zeit freilich bedurfte (intra et extra muros!). Siehe B. Duhr S. I., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, I, 731 ff.

In den „Monita ad fratres Missionarios" für die bayerische Provinz des Kapuzinerordens wird den Predigern in Erinnerung gebracht, daß es ihnen unter kirchlichen Strafen verwehrt sei, Privatoffenbarungen, nicht approbierte Wunder auf die Kanzel zu bringen. L. c., cap. II, n. 4, p. 11.

239 Lichtvoll für die Stellung, welche die Kirche in Sachen der Mystik zur historischen Kritik einnimmt, ist die Geschichte des römischen Breviers, insbesondere seit den Arbeiten der unter Pius IV. und Pius V. bestellten Spezialkommission. Die Revision hatte sich vorzugsweise auch mit den Lesungen der zweiten Nokturn zu befassen, unter denen hagiographische Berichte eine sehr bedeutende Stelle einnahmen. An der Hand der damals zugänglichen Quellen und Hilfsmittel suchte man, streichend, beifügend, modifizierend, zu bessern, was gebessert werden konnte. Ohne den Charakter des Breviers, das ein Andachtsbuch und nicht ein historisches Repertorium ist, anzutasten, wollte man die Heiligenlesungen auf festen, geschichtlichen Boden stellen. Dabei wurde allerdings, wie Gavanti bemerkt,[1] manches beibehalten, wofür die geringere Zahl der Stimmen war, weil ein oder das andere gewichtige Zeugnis für die bejahende Meinung vorgebracht und der Beweis der Falschheit (mit den damaligen Mitteln) nicht erbracht werden konnte. Die Kardinäle Baronius und Bellarmin trugen kein Bedenken, zu sagen, daß sie nicht in allem zufriedengestellt waren. Bekanntlich sind ja auch später, unter den Päpsten Klemens VIII. (i. J. 1602) und Urban VIII. (i. J. 1632), wie in anderen Punkten, so in den hagiologischen Teilen Berichtigungen vorgenommen worden,[2] gleichwie eine weitere Revision, die bevorsteht, ohne Zweifel weitere Verbesserungen bieten wird.

Solche Korrekturen des kirchlichen Breviers gaben, wie Papst Benedikt XIV. erwähnt, manchen Kritikern Anlaß, gegen die „Fabeln" des Breviers heftig zu schmähen, während gleichzeitig

[1] Comm. ad Rubr. Brev. Rom. sectio V, cap. 12 n. 16.

[2] Beispiele und Belege bei S. Bäumer, Geschichte des Breviers, 1895, S. 505 ff. vgl. S. 455 f.

andere eine arge Pietätlosigkeit, wo nicht eine Art von Häresie darin sahen, wenn man einzelne in das Gebetbuch der Kirche aufgenommene legendäre Züge in Zweifel zog. Eines ist nach Benedikt XIV. so unbegründet wie das andere. Er selbst urteilt maßvoll und bestimmt: Was im römischen Brevier an geschichtlichen Daten Aufnahme gefunden hat, kann, in Anbetracht der wiederholten fachkundigen Revisionen, im allgemeinen sicher das Gewicht einer nicht geringen Autorität beanspruchen; dies schließt aber nicht aus, daß man einzelne etwa auftauchende Schwierigkeiten (inbezug auf die historische Richtigkeit) auf gewichtige Gründe hin und mit geziemender Maßhaltung darlege und dem Urteile des Apostolischen Stuhles unterbreite![1] Als Beispiel hierfür nennt der Autor u. a. die Lesungen über Dionysius „Areopagita", welchen der Präfekt der vatikanischen Bibliothek, Emmanuel von Schelstrate, nicht in allem zustimmte, sowie über die Translation der Reliquien des Apostels Bartholomäus, worin Benedikt XIII. (vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl) dissentiert habe. Auf solche Fälle konnten sich, wie Benedikt XIV. gleichfalls bemerkt, die Bollandisten berufen, als man sie darob anklagte, daß sie Märtyrerakten aus wissenschaftlichen Gründen als unecht erklärten, obschon dieselben bei Brevier-Lektionen als Quelle gedient hatten.[2]

Mit der gleichen Besonnenheit und Gründlichkeit hat Bene- 240
dikt XIV. andere Fragen erörtert, die zu unserem gegenwärtigen Thema in Beziehung stehen, vor allem die Frage der Zuverlässigkeit der Kanonisationsprozesse. Freilich, um diesen ebenso urteilsfähigen als vielbelesenen Autor recht zu würdigen, darf man sich die Mühe nicht verdrießen lassen, seine Gesamtanschauung über die Kanonisation kennen zu lernen. Es ist die Anschauung des Mannes, der unter allen Schriftstellern, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, die erste Stelle einnimmt und der die ganze betreffende Literatur beherrscht, des Mannes, der schon längst, bevor er zur päpstlichen Würde erhoben wurde, als „Promotor fidei" bei den Kanonisationsprozessen durch geraume Zeit persönlich mitgewirkt hatte. Manches Vorurteil gegen die kirchliche Sitte der Heilig- und Seligsprechung und überhaupt gegen die Stellung, welche den

[1] De beatific. et canoniz. Sanct. l. IV, pars II, c. XIII, n. 7 und 8.
[2] Ibid. n. 8.

Heiligen und Seligen innerhalb des katholisch-kirchlichen Lebens zukommt, würde durch einen Einblick in die Schriften dieses Papstes beseitigt werden.

Benedikt XIV. oder, wenn man will, Prosper Lambertini — denn er schrieb das einschlägige Werk vor der Erhebung auf den Stuhl Petri — macht sich das Wort des hl. Antonin [1] zu eigen, daß es ohne Zweifel überaus viele Selige beiderlei Geschlechts gebe, die nicht kirchlich kanonisiert seien, ja nicht einmal mit Namen erwähnt würden, und doch nicht geringer seien an Verdienst noch niedriger an Glorie als viele im Kataloge der Heiligen Eingetragenen. Die Kanonisation besage eben nicht eine Einschränkung der Heiligen auf die Zahl der Kanonisierten noch auch ein Urteil über den höheren Heiligkeitsgrad der letzteren, sondern die Entscheidung über das öffentliche und feierliche Gedächtnis.[2] Daß aber — nach vorausgehender Prüfung — von Zeit zu Zeit in solenner Weise derartige Beatifikationen und Kanonisationen stattfinden, ist, wie Lambertini näher darlegt, vollauf begründet.[3]

Erstens: Die besondere Ehre, welche hierdurch den Heiligen erwiesen wird, fließt auf den Spender aller Gnade, auf den Herrn selbst zurück, wie dies in vielen Kanonisationsbullen ausdrücklich erwähnt ist, z. B. in jenen des hl. Ulrich, Bonaventura, Antonin, Hyazinth, Thomas von Villanova.

Zweitens: Da Gott im Himmel die Heiligen ehrt und krönt, muß es fromm und berechtigt heißen, ihre Verehrung auf Erden zu veranlassen, wie in den päpstlichen Bullen oftmals hervorgehoben wird, z. B. bei Klara und Birgitta, Thomas von Aquin und Franz von Sales.

Drittens: Die Kirche Gottes ihrerseits erhält ein ehrendes Gedächtnis vor Freund und Feind.

Viertens: Die Gläubigen erhalten in reicherem Maße die Segnungen der Interzession der Heiligen, da ja die öffentliche, feierliche Invokation derselben von der gesetzmäßigen kirchlichen Bestätigung bedingt ist.

Fünftens: Sodann ist es ein wahres Glück, daß den Gläubigen immer wieder neue Lebensideale vor Augen gestellt werden.

[1] Sum. hist. III, 23, 14 (beim Leben der hl. Katharina von Siena).

[2] De beatif. et canoniz. I, 13, 16.

[3] Zur Sache vgl. auch oben, n. 65, am Schlusse.

Hierüber schrieb u. a. der hl. Bernhard in der Vorrede zum Leben des hl. Malachias: „Immer ist es der Mühe wert gewesen, das ideale Leben der Heiligen zu beschreiben, auf daß es zum Spiegel und Vorbild sei und wie eine Würze des Erdenlebens. Jene Heiligen leben auf diese Weise nach dem Tode fort und zugleich rufen sie viele, die hier lebendig tot sind, zurück zum wahren Leben." Dieser Gesichtspunkt ist beispielsweise in der Kanonisationsbulle des hl. Franz von Sales nachdrücklich geltend gemacht, und zwar in folgender Weise: Christus will ein Licht der Welt sein, auf daß, wer ihm folge, nicht im finstern wandle; darum sollen denn auch die Heiligen, die als Leuchten von jenem einen Lichte ihre Helle leihen, nicht unter dem Scheffel geborgen, sondern auf den Leuchter erhoben werden, damit ihre Heiligkeit die Menschen von der Verehrung fortleite zur Nachahmung und so auf gutgebahntem Wege aufwärts führe zum himmlischen Jerusalem.

Sechstens: Endlich werden durch die feierlichen Heiligsprechungen mitten in den vielen Bedrängnissen der Kirche wahre Quellen der Freude und des Trostes eröffnet — ein Gedanke, welchen die Bulle über die Kanonisation des hl. Hyazinth schön ausführt.[1]

Gegenüber solchen Gründen können, wie der gleiche Autor beifügt, die landläufigen Einwendungen nicht standhalten. So gut den biblischen Heiligen die Heiligen aus der ersten Epoche der Kirche folgten, so gut können und werden diesen die Heiligen des Mittelalters und diesen wieder die neuzeitlichen Helden christlichen Lebens folgen. Oder ist es Gott verwehrt, seine Braut, die Kirche, mit immer neuen kostbaren Perlen zu zieren? Oder sollte es für Ambrosius eine Beeinträchtigung sein, wenn Karl Borromäus gefeiert wird? Und darf sich nicht etwa ein gewisser Reichtum, eine gewisse Mannigfaltigkeit in der religiösen Welt, in der Welt der sittlichen Ideale finden?[2]

Erhebt man nun die Frage nach der Zuverlässigkeit der 241
rechtmäßigen feierlichen Kanonisationsurteile, so gibt unser Autor hierin sehr eingehenden und sorgfältig begründeten

[1] L. c. I, 13, n. 1 — n. 7; dort auch die Belege für die betreffenden Zitate.

[2] Ibid. n. 11 — n. 16.

Bescheid. Man kann das Resultat der Untersuchung, die durch mehrere ausgedehnte Kapitel sich hindurchzieht, in folgenden Sätzen wiedergeben: Nicht auf einzelne, mehr oder minder untergeordnete historische Details kommt es hier an, sondern auf die wesentliche Frage nach der Heiligkeit des Lebens. Und in dieser Hinsicht muß vor allem das Faktum betont werden, daß noch niemals ein Irrtum erwiesen worden ist inbezug auf einen förmlich kanonisierten Heiligen. Ob es nun „de fide" ist, daß der Papst in der feierlichen Kanonisation infallibel sei, oder ob diese These nicht als „de fide" betrachtet werden kann:[1] so ist doch kein Zweifel, daß jeder, der in einem bestimmten Falle die Kanonisation als irrtümlich bezeichnen würde, als höchst temerär gelten müßte. Denn da einerseits die Hl. Schrift sagt, daß, wer Christi Diener sei, an Christo Herrlichkeit Teil erhalte, daß den Sanftmütigen das ewige Reich zufallen werde (und wie die Seligpreisungen alle lauten), und da anderseits bei gehöriger Prüfung das Vorhandensein jener Bedingungen mit hinlänglicher Sicherheit festgestellt werden kann: wird niemand der Kirche die Möglichkeit der Entscheidung über diese Frage bestreiten können.[2]

Um diese Meinung Benedikts XIV. vollauf zu würdigen, muß man die geradezu staunenswerte und einzig dastehende Sorgfalt ins Auge fassen, mit welcher unter seinen eigenen Augen und zu einem großen Teile unter seiner persönlichen Mitarbeit die Kanonisationsprozesse geführt wurden. Daß bei diesen Prozessen in erster Linie nicht etwa die Wunderberichte, sondern die Tugenden des Seligen geprüft wurden, fällt besonders ins Gewicht.[3]

---

[1] Th. Schmidt, Kreszentia Höß von Kaufbeuren S. 48 versucht wohlfeilen Spott darüber anzubringen, daß Kreszentia nachmals seliggesprochen wurde, während vormals Benedikt XIV. an den Bischof von Augsburg die Mahnung ergehen ließ, in dieser Sache zurückhaltend zu sein. Als ob eine solche päpstliche Weisung eine unfehlbare Entscheidung sein wollte! Eine deutliche und scharfe Antwort erhielt Schmidt von P. Ansgar Pöllmann in der bereits erwähnten Schrift: Pastor Th. Schmidt und die selige Kreszentia von Kaufbeuren, S. 66 ff., sowie von A. Schröder, Die neueste Kreszentiabiographie in Augsb. Postztg. 1903, Nr. 35, Beil. S. 273 ff.

[2] L. c. I, 41—45.

[3] Was speziell die besonderen Charismen betrifft, so sagt darüber Benedikt XIV.: „Non est itaque causae servi Dei imponendum silentium licet gratiae gratis datae deficiant" l. c., l. III, c. 42, zum Schlusse.

Mit welcher peinlichen Genauigkeit aber alsdann die außerordentlichen Phänomene im Leben der Heiligen untersucht wurden, wird sich bald Gelegenheit geben zu beobachten. Diese Prüfung galt besonders auch der Glaubwürdigkeit der Tatsächlichkeitszeugen, weil ja erst auf Grund der Tatsächlichkeit eines berichteten Phänomens die Frage der höheren Ursächlichkeit einen Sinn hatte.

Für die Auffassung Benedikts ist eine Nachricht sehr bezeichnend — und unter diesem Gesichtspunkte geben wir dieselbe hier wieder —, die in dem ofterwähnten Hauptwerke über die Heilig- und Seligsprechung sich findet. Es ist eine Episode aus dem Leben eines mit dem Autor persönlich befreundeten Mannes, des Pater Daubendon, der als Postulator im Prozesse des hl. Johannes Franz Regis mitgewirkt hatte, zu einer Zeit, als auch Prosper Lambertini in Rom wirkte. Dieser Pater erzählt im Leben des hl. Franz Regis, daß gelegentlich ein römischer Prälat einem altbefreundeten Anglikaner Akten zu lesen gegeben habe, in denen mehrere Wunder, mit geziemenden Argumenten gestützt, beschrieben waren. Mit Freuden habe der Andersgläubige das Schriftstück gelesen und es dann mit Worten der Anerkennung über die vorzügliche und zuverlässige Art der Beweisführung zurückgegeben. „Ja," sprach er, „wenn alles, was von der römischen Kirche angenommen wird, auf so sichere, so authentische Grundlage gestützt wäre, so würde keine Ursache sein, nicht allem beizustimmen, und ihr könntet dem Spott und Hohn entgehen, welchen ihr von uns für so manches erntet, was ihr als Wunder gelten laßt." „Wohlan," gab der Prälat zurück, „wisse, daß von allen diesen Wundern, welche dir so solid begründet scheinen, kein einziges von der heiligen Kongregation approbiert wurde, — weil die Beweise nicht hinlänglich schienen." Durch die unerwartete Antwort betroffen, habe der Anglikaner eingestanden, es sei ihm niemals in den Sinn gekommen, zu vermuten, daß man so viel Sorgfalt und Umsicht auf die Prüfung jedes einzelnen Wunders verwende. L. c., l. IV, pars I, cap. 33, n. 24. — Eine kurzgefaßte Darlegung der hier einschlägigen Fragen gibt A. Boudinhon, Les procès de beatification et canonization, in der Sammlung „Science et Religion".

Wer immer die maßgebenden Stimmen, die sich auf kirchlicher 242
Seite inbezug auf die außerordentlichen Begebnisse vernehmen lassen, vorurteilsfrei prüft, wird sagen, daß hier der allgemeine Vorwurf der Wundersucht unbegründet ist. Gewiß, wir haben es bereits angedeutet, bei nicht wenigen Legenden-Verfassern und Legenden-Lesern mag eine solche Sucht nach dem Wunderbaren vorhanden gewesen sein; man war insbesondere „im Mittelalter gar zu leicht bei der Hand, in auffälligen Erscheinungen alsbald ein sichtbares Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung zu erblicken", und auch Männer, die im übrigen scharfsinnig und

durchaus vertrauenswürdig waren, haben diese Schwäche geteilt.[1] Oft genug unterließ man die Vorprüfung, ob denn auch dem Wunderberichte etwas Tatsächliches zugrunde liege, oder man gab sich mit Zeugnissen zufrieden, die nach unserem Urteile unzureichend sind; in anderen Fällen, bei denen eine tatsächliche Grundlage feststand, nahm man ohne weiteres das Ganze als bestätigt an, obschon eben nur ein Teil beglaubigt war; noch öfter versäumte man, die Möglichkeit einer natürlichen Verursachung ins Auge zu fassen. Aber darf man dies der Kirche als solcher zur Last legen? Angenommen, daß auch ein Kardinal Baronius, daß selbst ein Papst Benedikt XIV., deren korrekte Stellungnahme wir kennen, mit ihrer Kritik in Einzelheiten weitergegangen wären, falls sie mit den historischen, naturwissenschaftlichen, psychologischen Hilfsmitteln der Gegenwart hätten arbeiten können, — was folgt daraus? Es ist Sache der Geschichte, den einzelnen Männern in Anbetracht der Zeit, in der sie lebten, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; gibt es doch kein Gebiet — man denke an die Rechtskunde, an die Naturwissenschaft, an die Heilkunde —, auf welchem man nicht der Zeit den Tribut gezahlt hätte!

Daß damit die grotesken Übertreibungen der mittelalterlichen Legenden nicht sollen in Schutz genommen werden, braucht nicht nochmals betont zu werden. Selbst Legenden, die bei hochangesehenen Schriftstellern sich finden, sind der Prüfung zugänglich, und es bedeutet z. B. keine Injurie gegen Gregor d. Gr., wenn man nicht alles, was er in seine Dialoge aufgenommen hat, schon deshalb als außerhalb der Kritik stehend betrachtet. Man wird ein Gleiches von der Martinuslegende des Sulpicius Severus und von der Antoniuslegende des hl. Athanasius sagen dürfen. Jedenfalls würden neuere Heiligenbiographen, die sich etwa für ein Zuviel von Wunderberichten auf diese berühmten patristischen Lebensbilder berufen wollten, gut daran tun, einem Athanasius in anderen Zügen nachzueifern. Denn es ist ein großer Irrtum, zu glauben, daß die Antoniusbiographie ausschließlich ihren Wundererzählungen den großen Erfolg verdanke, oder daß es ihrem Verfasser vor allem um diese Dinge als solche zu tun gewesen wäre. Wer sich einen näheren Einblick in dieses ägyptische Heiligenleben

[1] Hüffer, Wunder des hl. Bernhard, im Histor. Jahrbuch X (1889), S. 778.

gönnt, sieht schnell, daß das Gegenteil richtig ist, und er wird unwillkürlich in die Begeisterung mit fortgerissen, welche dem Helden und dem Verfasser dieser Biographie in so reichem Maße vom Altertume entgegengebracht wurde.

Wir wollen nichts sagen vom dogmatisch-apologetischen und vom philosophisch-ethischen Gehalt des Buches. (Athanasius, Leben des heil. Antonius, Kap. 69, 72 ff., 93 f.). Aber hervorgehoben sei, daß der fromme Einsiedler nach dem Berichte des Athanasius ganz nachdrücklich vor der einseitigen Schätzung der außerordentlichen Dinge warnt; viel mehr Gewinn bringe es, wenn man auf die besonderen Tugenden der einzelnen Gottesmänner achte. (Ebenda, Kap. 38.) So hatte es Antonius selbst gehalten: vom einen lernte er das herzgewinnende Benehmen, vom zweiten den steten Gebetseifer, von anderen anderes, von jedem aber die Liebe und Ehrfurcht und Andacht zu Christus und die gegenseitige Bruderliebe (Kap. 4). Kam jemand, der schweres Leid trug, so litt Antonius mit ihm, und er betete mit ihm. „Und oft und in vielen Anliegen hat der Herr ihn erhört. Jedoch wurde er nicht ruhmredig, wenn er Erhörung fand, noch murrte er, falls er unerhört blieb, sondern immer dankte er dem Herrn und redete den Leidenden zu, geduldig auszuharren, da Gott allein — wem und wann er wolle — die Heilung gewähre. Wirklich nahmen die Leidenden schon das tröstende Wort des Greises wie eine Hilfe; die aber Heilung fanden, wußten, daß sie nicht dem Antonius, sondern Gott zu danken hatten." (Kap. 56.) Wer nur aus nah und fern, ob Christ oder Heide, zu dem bei allem Ernste allzeit freundlichen Manne zu kommen wußte, hatte seine Freude an ihm. (Kap. 73.)

Man möge mit solchen Zügen die Stellen der Martinusvita vergleichen, an denen die Charitas dieses Heiligen geschildert oder sein Soldatenleben dargestellt wird. Der Verfasser will durch dieses Ideal „die Leser für die wahre Weisheit, den himmlischen Kriegsdienst, das göttliche Heldentum begeistern". (Sulpicius Severus, Leben des hl. Martinus, Kap. 1.) Darum denn unter anderem die liebevolle Zeichnung einzelner Züge des militärischen Standesideals, wie der echten, treuen Kameradschaftlichkeit, und sodann die Schilderung der staunenswerten Übung eines heroisch mildtätigen Sinnes gegen Notleidende jeder Art. (Ebenda, Kap. 2 und 3; allgemeinere Züge dieses Tugendbildes siehe Kap. 25–27.)

Wir brechen hier ab. Denn was anderswo inbezug auf Gregors des Großen Stellung zu den Charismen ausgeführt wird,[1] ist für die ganze Frage, die uns hier beschäftigt, lichtvoll. So bereitwillig Gregor oder Athanasius war, Wunder dort anzunehmen, wo die Berichte hinlänglich beglaubigt erschienen,

[1] Siehe unten, n. 344.

so stand doch ihre Weltanschauung oder auch ihre Geschichtsauffassung nicht unter dem Banne eines einseitigen Hängens an dem Ungewöhnlichen, dem Phänomenalen. Dies wäre unschwer nachzuweisen, wenn nicht das Leben und Wirken der beiden großen Männer einen solchen Beweis entbehrlich machte. Auch auf Augustinus soll hier nicht näher eingegangen sein. Seine Bedeutung für Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie ist bekannt, nicht weniger aber seine Stellungnahme zum Wunder. In der Civitas Dei selbst[1] sucht er eine Reihe von 23 Berichten, teilweise ausführlich und aktenmäßig, festzustellen, die er entweder selbst verbürgen kann oder für gut beglaubigt hält. Man mag einzelne Fälle verschieden beurteilen, besonders wenn es sich um die Grenzlinie von gnadenvollen Gebetserhörungen und von Wundern im strengen Sinne handelt —, die geistige Größe des hl. Augustinus dürfte mit dafür Zeugnis ablegen, daß der Standpunkt des katholischen Historikers zu Recht besteht, nach dessen Überzeugung die Überschreitungen bei einer kleineren oder größeren Zahl von Wunderberichten nicht Anlaß werden dürfen, solche Berichte einfach zu negieren oder auch als „inkommensurabel" zu ignorieren, statt sie einzeln nach den Gesetzen der geschichtlichen Wissenschaft zu würdigen.

243 Zwei Extreme also sind zu meiden: Wundersucht und Wunderscheu, Furcht vor der Kritik und Furcht vor den Tatsachen, Leichtgläubigkeit und Ungläubigkeit.

In diesem Sinne haben sich maßgebende Vertreter der Historiographie und speziell der Hagiographie wiederholt und bestimmt ausgesprochen. Ernst genug beklagt P. Grisar S. I., daß „vielfältige, unverbürgte Traditionen, Wunderberichte und märchenhafte Erzählungen, teils anmutig und poesievoll, teils geschmackloser Art, um das Leben und die Wunder der Heiligen Gottes, um ihre Reliquien, um ehrwürdige Stätten der Christenheit, in ganzen Schichten sich abgelagert finden";[2] was im Anschlusse daran mit besonderer Bezugnahme auf falsche Heiligtümer und Reliquien

[1] XXII, 8; jedoch vergleiche man damit ibid. c. 5, sowie sermo 116 und 242.

[2] „Ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik", in den Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten gehalten im Jahre 1900 zu München, 1901, S. 134.

gesagt wird, gilt auch für manche Abirrungen der Heiligenlegenden: „nicht nur, daß solche Dinge den Spott des Gegners herausfordern, es kann dadurch sogar der Glaube von weniger erleuchteten Kindern der Kirche zu Schaden kommen", weil gar manchem derlei Gegenstände, die in keiner Weise zum Bestande der Offenbarungswahrheiten gehören, dennoch als „ein durch die Autorität der Kirche gedeckter Teil ihrer Lehre erscheinen und ihn unnötig bedrücken".[1] Wenn nur die Kritik methodisch streng ist und vorsichtig abwägt, ist von ihrer Seite nichts zu fürchten; sie ist „edelster Vernunftgebrauch". Und „das Ziel aller Wissenschaft, die Wahrheit", „kann niemals zum Schaden, muß vielmehr zur Förderung der Religion gereichen".[2] „Gott selbst und auch die Heiligen, die mit Gott im Himmel verherrlicht sind, wollen gewiß nur einen wahren Kult", wird als Grundsatz der Bollandisten ausgesprochen.[3] Damit stimmt es vollauf überein, wenn von Pastor über die Heiligen gesagt wird: „Fromme Erdichtungen haben sie gar nicht nötig; sie können das Sonnenlicht der historischen Kritik bestehen, ja durch dasselbe nur gewinnen."[4] P. Helmling, der auf dieses Wort hinweist, fügt erklärend bei: „Unsere Heiligen sind in der wahren und geschichtlich treuen Darstellung ihres Lebens unendlich erhabener und ihr Beispiel ohne Zweifel kräftiger, als je eine Legende oder irgendeine fromme Sage sie schildern kann." „Es scheint uns daher ein großer Fehler, Legenden, die ein für allemal durch solide, positive Beweise als Legenden dargetan und aus der Welt geschafft sind, immer wieder ‚zur Erbauung' dem gläubigen Volke vorzuführen."[5] Indessen meint der Autor nicht, daß man „alle Legenden als solche in Bausch und Bogen" verwerfen dürfte. Denn „welche Blüten der erhabensten und zartesten Poesie finden sich nicht in unseren alten Legenden"! Sollen sie alle ersterben unter dem kalten Reif der streng-wissenschaftlichen Kritik? Nein, nur als geschichtliche Tatsachen dürfen sie nie und nimmer betrachtet und weiter geführt werden wollen.[6]

---

[1] Ebenda, S. 134 und 141.
[2] S. 139.
[3] Dec., Tom. I, Introd.
[4] Zeitschrift für kath. Theologie, 1898, S. 147.
[5] Hagiographischer Jahresbericht für das Jahr 1900, S. 10 f.
[6] Ebenda, S. 11.

Vgl. auch des Bollandisten Papebrochius Bemerkung: „Turpiter praedicator adularetur imperitae plebeculae, qui ad captandam illius gratiam magnifice pro concione extolleret et studiose inculcaret vulgares quasdam traditiunculas . . . Meo tamen iudicio longe ineptior deque maiori indiscretione notandus foret, qui a Virginibus sanctimonialibus invitatus ad earum confessiones audiendas vel panegyres sermone ornandas inciperet iis movere quaestiones litigiosas et ingratas." Mai, t. VI, p. 249, B.

Wer solchen Stimmen Beifall gibt, darf nicht versäumen, auch auf das zu hören, was von der gleichen Seite gesagt wird, um vor einer Art zu warnen, die mindestens ebenso unkritisch ist wie das blinde Hängen an haltlosen Legenden. „Methodisch genau so verkehrt, wie eine urteilslose Hinnahme des historischen Stoffes, wäre seine Verwerfung ohne vollkommen zureichenden, ja zwingenden Grund, zumal die Grenzen der wirklich sicheren historischen Erkenntnis enge gesteckt sind. Der Forscher muß vor allem stets im Auge behalten, daß das so beliebte argumentum ex silentio ein höchst unzulängliches Beweismittel ist. In vielen Fällen dürfte eben die Sonderung des Ursprünglichen, Echten von der Zutat, des Kernes von der Überwallung, das Ziel sein. Gerade dies ist eine subtil zu verwendende kritische Waffe von lohnendster Wirkung, deren maßvolle Handhabung hier um so gebotener erscheint, als die Untersuchungsobjekte zu verehrungswürdigen Dingen in nächster Beziehung stehen." [1] Bei einer Skepsis, die sofort, weil dieser oder jener Nebenumstand verdächtig ist, das Ganze abweisen wollte, würde „kein Geschichtswerk alter wie neuer Zeit die Probe bestehen". „Vergessen wir nicht, daß alle Geschichtschreibung, mittelbar oder unmittelbar aus der Tradition schöpft", und daß die Tradition vollen Anspruch auf Berücksichtigung sich wahrt! „Der Wert einer geschichtlichen Überlieferung hängt selbstverständlich nicht davon ab, daß wir sie heute nach mehr als vielleicht tausend Jahren noch strikte beweisen können, sondern umgekehrt muß eine Legende, welche alt und gut bezeugt ist, so lange für zuverlässig erachtet werden, bis die Unmöglichkeit des darin erzählten Faktums unwiderleglich dargetan ist." [2]

Dabei braucht man nicht zu verheimlichen, daß in nicht wenigen Fällen auch unter Fachgenossen Meinungsverschiedenheiten

[1] Grisar, l. c. S. 140.

[2] B. Sepp bei Helmling, l. c. S. 11.

obwalten können und daß man in viel mehr Fällen eine Entscheidung, die auf allgemeine Zustimmung wird rechnen dürfen, nur auf mühsamem, langem Pfade einzelner Durchforschung erreichen wird. Genug, wenn der Pfad von den Lichtsäulen erhellt wird, die jeder historischen Arbeit unentbehrlich sind: das Unwahre unwahr, aber auch das Wahre wahr zu nennen, — das Ungewisse als ungewiß, aber auch das Zuverlässige als zuverlässig hinzustellen, — nichts unbedacht und ungeprüft zu behaupten, aber auch nichts leichthin oder etwa aus Furcht vor den Vorurteilen anderer zu verwerfen.[1] Die Freiheit von dem Vorurteil — auch von dem Vorurteil der Leugnung des Übernatürlichen — gehört zu den Prinzipien der historischen Kritik.[2]

§ 35. Notwendigkeit der Einzelprüfung über das Vorhandensein der übernatürlichen Ursächlichkeit bei den mystischen Phänomenen.

Nicht eine Schutzstätte, sondern eine Klippe für den 244
Glauben wäre die Annahme, daß Gott überall da, auch auf außerordentlichem Wege, eingreifen müsse, wo nach dem beschränkten menschlichen Urteil ein hohes Gut des Reiches Gottes bedroht ist, ein großes Anliegen der Kirche auf dem Spiele steht. Eine solche Irrung ist gleich bedenklich, ob sie auf die Gegenwart oder auf die Vergangenheit sich bezieht. Denn Gott war früher nicht minder frei in seinem erhabenen Walten, wie er es in der Gegenwart ist und in der Zukunft sein wird. Gottes Sache, nicht des Menschen Sache ist es, die Zeitfristen und Zeitmomente eines besonderen und außerordentlichen Eingreifens zu bestimmen.[3] Wenn darum die Berichte über derartige ungewöhnliche Bekundungen göttlichen Wirkens von der Kirche der strengsten Prüfung unterzogen werden inbezug auf die Tatsächlichkeit des Berichteten, so entspricht dies in gleichem Maße der Höhe und

[1] Acta S. S., Dec. I, Introd., unter Hinweis auf Ciceros Wort, das bekanntlich auch von Leo XIII. bei Eröffnung des vatikanischen Geheimarchivs wiederholt wurde: „Primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat; deinde, ne quid veri non audeat!“ Vgl. noch im gleichen ersten Dezemberband der Acta S. S., p. 734.

[2] So der Bollandist De Smedt, der von dem Kritiker verlangt: „Horreur des jugements a priori“ (Principes de la critique hist., p. 46).

[3] Vgl. Apg. 1, 7.

Reinheit des christlichen Gottesbegriffes, wie der Liebe zur geschichtlichen Wahrheit. Auch die Würde des christlichen Lebensideals kommt dabei zur Geltung. Die Heiligen des Christentums stehen zu hoch, um als bloße Thaumaturgen zu gelten. Mögen sie noch so sehr durch außerordentliche Charismen sich auszeichnen, so liegt doch ihre Heiligkeit nicht in diesen Dingen, sondern in dem Höhenmaß sittlicher Reinheit und Kraft, in der Erprobung der Gottes- und Nächstenliebe. Die kirchliche Prüfung schließt viel mehr von der Tatsachenreihe dieser letzteren Ordnung auf die Echtheit der außerordentlichen Phänomene als umgekehrt.[1] Das will nicht sagen — wie schon bemerkt wurde —, daß, wo heroische Tugenden sind, auch außerordentliche Phänomene postuliert werden dürfen, wohl aber, daß für die Prüfung der etwa berichteten Charismen eine wesentliche Stütze in der Kenntnis des sittlichen Standes des Charismenträgers liegt. Ist der sittlich-religiöse Stand bewährt und läßt sich ein teleologisches Verhältnis zwischen den betreffenden Charismen und sittlich-religiösen Aufgaben erkennen, so kann hierin eine Vorbedingung für die Anerkennung charismatischer Phänomene gesehen werden, ohne daß die weitere zweifache Einzelprüfung entbehrlich würde, von welcher wir gegenwärtig handeln.

Daß die von der Kirche angestellte Tatsächlichkeitsprüfung nichts zu wünschen übrig läßt, haben wir soeben gezeigt; ob die Ursächlichkeitsprüfung ebenso ernst und zuverlässig geführt wird, insoweit überhaupt die Kirche zu einem Urteil sich veranlaßt sieht, dies ist sofort zu erörtern. Hierbei werden wir keine unbillige Forderung stellen, wenn wir den Leser ersuchen, bei dieser Frage auf den Zusammenhang des ganzen gegenwärtigen Kapitels Rücksicht zu nehmen. So viel läßt sich wohl im voraus annehmen: wo die historischen Kriterien nüchtern gehandhabt werden, um die Tatsächlichkeit je nach Befund zu bejahen oder zu verneinen oder dahingestellt sein zu lassen, da wird man auch die hinlängliche Besonnenheit voraussetzen dürfen bei der Prüfung darüber, ob eine übernatürliche Verursachung anzunehmen oder eine rein natürliche Erklärung möglich sei oder ob die Entscheidung auf sich beruhen müsse. Die Kirche hat an und für sich kein Interesse daran, in

[1] Joly, l. c. 87, und vgl. oben n. 241, 2. Absatz; Jolys „Psychologie des Saints" ist auch in deutscher Bearbeitung von G. Pletl erschienen (1904).

einem einzelnen Falle mehr oder weniger eine wunderbare Begebenheit oder eine charismatische Begabung zu konstatieren. Wohl aber hat sie den festen Grundsatz, die übernatürliche Verursachung nur in den Fällen anzunehmen, welche eine Erklärung durch natürliche Kräfte nicht zulassen.

„Pro regula statutum (sit), ut, quidquid per naturae vires obtineri potuit, non sit miraculo adscribendum." So Benedikt XIV., l. c. IV, p. I, c. 33, n. 24.

Gutberlet, Kampf um die Seele, S. 472, will eine Reihe höchst auffallender Phänomene im Leben des hl. Petrus von Alcantara, des heil. Franz Solanus, des hl. Joseph Cupertin nicht so absolut sicher als übernatürliche Wunder gelten lassen, „daß sie die Apologetik als stringente motiva credibilitatis für den christlichen Glauben gebrauchen könnte"; bei den Ereignissen, wie z. B. Erheben über die Erde, Wandeln über dem Wasser, ist G. mehr geneigt, eine habituelle Disposition als ein in jedem einzelnen Falle gewirktes Wunder anzunehmen.

Es wird dienlich sein, beispielsweise auf ein oder das andere Gebiet kurz einzugehen. Wir besprechen zuerst ein Gebiet, welches zum mystischen Leben nur in entfernter Beziehung steht, aber wegen der relativen Häufigkeit der betreffenden Begebnisse für die Beachtung sich empfiehlt, sodann aber zwei Phänomene, die in näherer Weise dem mystischen Leben zugehören.

I. Charismatische Heilungsphänomene.

Nicht ohne manchen Seitenblick auf die „wunderbaren Hei- 245
lungen", von denen in den Akten der Heiligen die Rede ist, hat man neuestens wissenschaftliche Resultate, teilweise auch bloße Hypothesen aus dem Bereiche der Suggestiv-Heilungen popularisiert. Nur wenige vielleicht von allen, welche hierüber geschrieben haben, mochten die Frage sich stellen, ob denn wirklich auf dem kirchlichen Standpunkte die Möglichkeit suggestiver, bezw. autosuggestiver Heilerfolge gar nicht in Betracht gezogen worden sei. Noch wenigere dürften Einsicht genommen haben in die hierher gehörenden Untersuchungen Benedikts XIV., um von Thomas von Aquin und seinen Kommentatoren nicht zu reden. In Wahrheit war den Theologen die Heilkraft der Phantasie, dieser großen „unübertroffenen Wundertäterin",[1] keine unbekannte Größe. Doch hiervon später! So viel nur sei sogleich gesagt, daß auch hier die Interessen

[1] Bernheim, Die Suggestion, S. 183.

des Glaubens und der Wissenschaft, des Seelenheiles und des leiblichen Wohles auf dem gleichen Felde der objektiven Wahrheit, der wirklichen Tatsachen und der richtigen Schlußfolgerungen liegen. Es bleibt aber die Kluft bestehen zwischen den in bewährten Berichten uns zugänglichen Krankenheilungen, welche der Fürbitte der Heiligen zuzuschreiben sind, und den suggestiven, bezw. hypnotisch-suggestiven Heilmethoden von rein medizinischem Charakter, — gerade so, wie die letzteren, die wissenschaftliche Handhabung vorausgesetzt, durch einen Abgrund getrennt sind von den mit scheinreligiösem Beiwerk schlechtverbrämten Kurpfuschereien der „Christian science", deren Erfolge (soweit es deren gibt) auf Suggestion zurückweisen. Ein solches Gemisch von Aberglauben und Mißtrauen gegen die berufsmäßige Heilkunde zu bekämpfen, haben Priester und Arzt wenn auch nicht gleiche, so doch gemeinsame Interessen. Der Arzt weist diese Verirrungen zurück, weil sie häufig zum Frevel gegen Gesundheit und Leben werden, insofern die Patienten durch die trügerische Hoffnung auf „Gebetsheilung" auch in solchen Fällen von der ärztlichen Hilfe ferngehalten werden, in welchen jede Verzögerung verhängnisvoll wird;[1] der Priester schreitet ein, weil die Sünde gegen das fünfte Gebot und jene gegen das erste Gebot sich schlimm genug verbinden. Mit dem Gebaren solchen modernen Aberglaubens, der die ärztliche Hilfe verschmäht, hat es wahrlich nichts zu tun, wenn der gläubige Christ in schwerem körperlichen Leid, nachdem er vergeblich die ärztliche Wissenschaft und Kunst in Anspruch genommen, zu Gott dem Herrn in vertrauendem Gebete aufschreit und, für sein Flehen würdigere, wirksamere Unterstützung suchend, die Heiligen um ihre Fürsprache beim allmächtigen, allgütigen Gott angeht.

Übrigens, diese Frage möchte beantwortet sein — gibt es überhaupt eine Suggestiv-Heilung bei ernsten Störungen der Gesundheit? Und wie erklärt sich gegebenenfalls eine Heilung dieser Art? Welcherlei Krankheitsformen bieten eine günstige Prognose für Dauerheilung auf diesem Wege? Und welche Fälle scheiden hier vollständig aus? Es ist Sache der medizinischen Wissenschaft, diese Fragen zu beantworten, und Sache des Laien, seine Folgerungen aus den Antworten zu ziehen. Nur dann, wenn einzelne Vertreter

[1] Vgl. A. Moll, Das Gesundbeten, 1902.

der Suggestiv-Therapie über ihr eigenes Gebiet hinausgreifen oder in ihren Folgerungen weiter gehen, als die tatsächliche Unterlage gestattet, wird auch dem Nichtfachmann unverwehrt bleiben, gegen den Fachmann seine Bedenken geltend zu machen. Am leichtesten kann der Theologe in diese Lage kommen, gleichwie er auch gegen den Psychologen sich wenden muß, falls dieser die Grenzen der Tatsachen und ihrer methodischen Ausbeute überschreitet.

Werden solche Ausschreitungen vermieden, dann wird sich zeigen, daß heute noch gilt, was zu seiner Zeit Prosper Lambertini gesagt hat: „Jene Tatsachen, bei welchen eine Einwirkung der Einbildungskraft auf den Heilprozeß konstatiert ist, können in ihrem ganzen Umfange gewürdigt werden, ohne daß das geringste Präjudiz entsteht gegen die Heilungen, welche in den Kanonisationsprozessen als wunderbare anerkannt werden",[1] — und diese müssen doch zunächst in Betracht gezogen werden, wo es sich um ein prinzipielles Urteil handelt. Die Heilwissenschaft mag darum so strenge prüfen, als sie will: die Kirche wird ihr nicht nur das Gutachten nach der medizinischen Seite hin bereitwilligst überlassen, sondern wird ihrerseits immer noch ein Plus von Prüfung hinzufügen, — ihre eigenen inneren Kriterien. Erst dann, wenn inbezug auf Krankheitsformen, Heilbedingungen, Heilerfolge unbestreitbare Unterschiede gegenüber der natürlichen Suggestions-Therapie sich erwiesen haben und wenn die notwendigen inneren Kriterien vorhanden sind, wird von der Anerkennung einer auf charismatischem Wege erfolgten Heilung die Rede sein können.

Daß im allgemeinen die Phantasie auf den Ablauf des 246
Genesungsprozesses oder auch auf dessen Einleitung günstig einwirken kann, hat nichts Auffallendes. Sie kann ja auch einwirken auf die Entwicklung des Krankheitsprozesses oder kann selbst solche Prozesse veranlassen. Will man den Beobachtungskreis noch weiter nehmen, so darf man, wie schon seitens der Scholastik geschehen ist, darauf hinweisen, daß in gar nicht wenig Fällen das Phantasiebild eines nicht vorhandenen Zustandes das Eintreten dieses vorgestellten Zustandes bewirkt. Die Suggestion „du bist rot" kann das Erröten verursachen; die lebhafte Furcht, zu fallen, kann das Fallen veranlassen. Der Aquinate macht, abgesehen vom letzten Beispiel,

[1] L. c., n. 25; vgl. oben, S. 368 f.

noch besonders aufmerksam, daß von der Phantasie aus zunächst zentrale, dann peripherische Affektionen und Alterationen von mancherlei Art entstehen können; beispielsweise nennt er Temperaturveränderungen nach aufwärts und abwärts, fibröse und kontagiöse Erkrankungen.[1] Wie leicht kleinere Störungen des Wohlbefindens auch bei normaler Veranlagung durch Einflüsse der Phantasie verursacht oder auch behoben werden können, wird von der allgemeinen Erfahrung bestätigt. Man denke an die Einwirkungen der freudigen oder schmerzlichen Überraschung, sowie der sehnenden Erwartung oder der bangen Befürchtung. Bei pathologisch gesteigerter Disposition für Phantasiebilder und bei gleichzeitig gesteigerter Intensität der von ihnen angeregten Affekte begreift sich auch eine Steigerung der so veranlaßten Gesundheitsstörung, bis zu mehr oder minder ernsten Erkrankungen. Es erklärt sich aber auch, wie unter Voraussetzung dieser Ätiologie die Restitution erheblich auf suggestivem Wege gefördert werden kann, gerade wie in anderen Fällen die Heilung durch Medikamente unterstützt wird. Arzt und Umgebung haben von jeher auf diese Weise den Kranken zu unterstützen gesucht; daß es weniger reflex und weniger methodisch geschah, war manchmal wohl ein Nachteil, manchmal vielleicht ein Vorteil.

Wenn nun das unmittelbare natürliche Urteil und die allgemeine populäre Anschauung die fragliche Heilmöglichkeit auf jenen Kreis von Erkrankungen beschränkt, bei welchen funktionelle Störungen obwalten, während organische Störungen als der Suggestion unzugänglich erscheinen, so ist damit sicher im wesentlichen richtig prognostiziert. Die Ausnahmen sind nur scheinbar. Immerhin bedarf jeder einzelne Fall der fachmännischen Beurteilung, weil für das Auge eines Laien möglicherweise etwas als organische Alteration erscheinen kann, was über eine rein funktionelle Störung nicht hinausgeht. Wir lassen die Fälle außeracht, in denen auch der Fachmann Täuschungen unterliegt. Auf diese letztere Weise würde sich z. B. erklären, daß in einem oder dem anderen Falle eine Operation gegenüber „organischen" Störungen als erfolglos sich erwies, während die Suggestivbehandlung zum Ziele führte; — in Wahrheit ist hier zu präsumieren, daß die

[1] C. G. III, 103 cf. III, 99, 6 und S. Th. III, 117, 3 (Polemik gegen Avicennas Psychologie).

Diagnose irrig und ein örtlicher Eingriff nicht indiziert war.[1] Häufiger begegnet man dem Falle, daß bei wirklich organischem Leiden gleichwohl eine namhafte Besserung eintritt, die suggestiv veranlaßt sein soll. Mag dahingestellt bleiben, wie weit die Besserung dem Einflusse dieser psychologischen Therapie oder der inneren Heilungstendenz des Organismus zu danken ist, aber die Möglichkeit der Besserung durch Suggestion erklärt sich im gegebenen Falle einfach dadurch, daß die Erkrankung weiter ausgedehnt war als die organische Störung, und daß darum eine Teilheilung, also eine Gesamtbesserung ohne Hebung der anatomischen Krankheitsursache stattfinden konnte. Außerdem ist möglich, daß eine krankhafte Zuständlichkeit, die zuvor auf organischer Alteration ruhte, nachmals, da die letztere gewichen ist, durch bloß funktionelle Störung fortdauert, was bisweilen bei Kontrakturen beobachtet ist.[2] In letzterem Falle, z. B. bei einer Handkontraktur mit dieser Ätiologie, könnte eine erfolgreiche Suggestivtherapie nicht sonderlich auffallen. Noch weit weniger auffallend sind die Heilungen bei hysterischen Lähmungen, bei denen von Anfang an keinerlei anatomische Bewegungshindernisse obwalteten. Hier kann möglicherweise ein Taschenthermometer, der vom Patienten für ein chirurgisches Instrument gehalten wird, oder ein toter Elektrisierapparat anstatt eines wirklichen Stromleiters zum Ziele führen. Allbekannt sind die Fälle, daß Gelähmte (dieser Art) bei einem plötzlichen Feuerlärm auf einmal gehen können.

Wie wenig aber solche Fälle den kirchlich geprüften und an- 247
erkannten Fällen, den einem unmittelbaren Eingreifen der göttlichen Allmacht zugeschriebenen Krankenheilungen präjudizieren, ist leicht zu beurteilen, wenn man auf der einen Seite die klinischen Krankheitsgeschichten und Heilungsprotokolle und auf der anderen Seite die auf die Heilungen bezüglichen Teile der Kanonisationsdekrete und ihrer aktenmäßigen Unterlagen näher ins Auge faßt und miteinander in Vergleich stellt. Sind denn beispielsweise, um von den Kliniken zu sprechen, die hysterischen Lähmungen[3] prozentual

[1] Vgl. hierzu und zum unmittelbar Folgenden das zitierte Buch von A. Moll.

[2] Bernheim, l. c. S. 190.

[3] Zur Erklärung dieser Krankheitsform siehe Weßmer, Grundlagen der Seelenstörungen, 1906, S. 133 ff.

so häufig, daß man berechtigt wäre, bei den Berichten über außerordentliche Heilungen ohne weiteres gerade diese Krankheitsform als gegeben vorauszusetzen? Man behauptet, daß es Mediziner gibt, „die im Laufe ihrer fleißig besuchten klinischen Semester unter Hunderten von Krankheitsfällen nie eine hysterische Lähmung zu Gesicht bekommen haben". Was noch mehr sagen will, es soll — mir kommt diese Angabe auffallend vor — innere Kliniken geben, „die jahraus jahrein keinen Fall von hysterischer Lähmung bergen, neben Dutzenden von organischen Lähmungen und zahlreichen Hysterien im allgemeinen". Gerade, weil diese Fälle nicht allzu häufig sind, machen die Krankheitsbilder der Salpêtrière-Hysterischen „so viel von sich reden und erfreuen sich in weitem Umkreis einer traurigen Berühmtheit".[1] Kann man übrigens allgemeinhin behaupten, die Konstatierung des hysterischen Typus sei so außerordentlich schwierig, daß in Sachen der wundersamen Heilungen mit Wahrscheinlichkeit bei allen an der Prüfung Beteiligten, auch bei den zugezogenen Ärzten, ein Übersehen der die Hysterie indizierenden Symptome angenommen werden könnte? Eine solche Annahme hat in der Erfahrung keine Stütze. Wir billigen zwar durchaus, daß Capellmann [1] vor Feststellung einer außerordentlichen Heilung bei Hysterischen zu doppelter Vorsicht mahnt, weil eben natürliche Heilmöglichkeiten nicht ausgeschlossen sind, anderseits aber diese Art von Kranken ebenso gerne die Rolle von außerordentlich Geheilten spielen, wie sie zuvor in der Rolle von außerordentlichen Kranken sich gefallen — ohne daß ihnen selber ihre Beweggründe oder Tendenzen zum klaren Bewußtsein kommen. Darauf zu achten ist gut, weil in der Tat keine Vorsicht zu groß ist, wo es das Wohl der Kranken, aber auch die Ehre der Kirche gilt, die in den Augen Kurzsichtiger nicht wenig kompromittiert erscheint, wenn auch nur einzelne ihrer Organe, sei es auch in privater Eigenschaft, durch ihre Leichtgläubigkeit das Opfer von Täuschungen werden. Aber diese Mahnung zur Vorsicht läßt sich eben leicht befolgen, weil das hysterische Krankheitsbild trotz seines Hin- und Herschwankens, oder oft auch wegen desselben sich kaum einem an Krankenbeobachtung gewöhnten Laien, geschweige denn einem Arzte entzieht.[2]

[1] Medic. past., ed. 1893, p. 57 s.

[2] Siehe unten, n. 299.

Indessen, wenn wir auf die Möglichkeit hingewiesen haben, daß derartige Erkrankungen nach kürzerer oder auch nach längerer Zeit, in allmählichem Abnehmen oder in schnellem Umschwung zum Besseren sich wenden, und daß auch eine Suggestivbehandlung zu einzelnen Erfolgen führen kann, so darf man doch weitaus nicht behaupten, daß die Prognose der hysterisch gefärbten Erkrankungen eine allgemein günstige sei.[1] „Hysterische sind suggestibel, aber in unberechenbarer Weise; wir können nie wissen, ob unsere Suggestion zu Worte kommt oder durch eine andere übertrumpft wird. Wer Hysterische behandelt oder mit ihnen experimentiert, muß sich auf Enttäuschungen gefaßt machen." „Die Radikalheilung einer schweren Hysterie ist in der Tat eine seltene Heilung; geschieht sie auf einen Schlag, so grenzt sie ans Wunderbare. Häufiger, doch höchst unsicherer Natur, ist das Verschwinden hysterischer Einzelsymptome, ohne Garantie für längeren Bestand, ohne Gewißheit, daß nicht alsbald Verschlimmerung nach einer anderen Richtung einsetzt."[2] Auf diesen letzteren Satz fällt erfahrungsgemäß eine besondere Betonung. Das Unmögliche als möglich angenommen, daß, sagen wir, der größere Teil der kirchlich anerkannten wunderbaren Heilungen an Trägern hysterischer Krankheitsformen erfolgt sei, so blieben dennoch von dieser Seite die Heilungen als auffallende bestehen, weil die Kirche eben nur jene berücksichtigt, die als vollkommene und dauernde nachgewiesen sind.[3]

Doch kann die eben gemachte Voraussetzung nicht aufrecht- 248
erhalten werden, wenn man die Forderung sorgfältiger und unbefangener Untersuchung auch hier ernst nimmt. Man möge auf geradewohl Stichproben in den Kanonisationsakten machen, um sich zu überzeugen, daß der Prozentsatz der Fälle, welche nach wissenschaftlichen Erfahrungen der Suggestivheilung zugänglich sind, durchaus kein unverhältnismäßig großer ist gegenüber den Heilungen, bei welchen vernünftigerweise von Suggestion oder Autosuggestion nicht gesprochen werden kann. Insbesondere kommen hier die organischen Heilungen in Betracht.[4] Man denke an die

[1] Vgl. Binswanger, Hysterie, bei K. Knur, Christus medicus 1905, S. 67 f.

[2] Dr. med. Knur, l. c. S. 67 und 69.

[3] Benedikt XIV., l. c.

[4] Vgl. Thomas v. A., S. Th. III, 13, 3, ad 3.

plötzliche und vollständige Heilung von Frakturen, von Aussatz, von Wassersucht, von Carcinomen, von Tumoren, oder an die Heilung von Stummheit und Blindheit, unter Umständen, welche die Annahme von hysterischer Aphasie oder Amaurose soviel wie ausschließen!

Um dem Standpunkte, welchen die Kirche gegenüber diesen außerordentlichen Heilungen einnimmt, gerecht zu werden, muß man freilich von dem Vorurteile sich emanzipieren, als ob damit, daß das gläubige Denken ein göttliches Eingreifen als möglich annimmt, eine weniger günstige Disposition für die Tatsächlichkeits- und Ursächlichkeitsprüfung gegeben sei, als sie dort vorhanden ist, wo man das göttliche Eingreifen a priori leugnet. Hat nicht dieses letztere Vorurteil oft genug zu den haltlosesten, abenteuerlichsten Erklärungsversuchen geführt? Wenn man wirklich in einzelnen Fällen zu schnell übernatürliche Ursachen annahm, so beweist dies nicht, daß niemals solche Ursachen tätig waren, gerade so, wie die natürlichen Erklärungsversuche nicht deshalb überall irritiert werden, weil dieselben in einzelnen Fällen zu leicht genommen worden sind. Wir wiederholen, daß gar mancher, der über die kirchlichen Anschauungen vom Wunder sich hinwegsetzt, nicht einmal ahnt, wie genau man auf gläubiger Seite prüft, bevor man urteilt.

Ich möchte hier noch einmal auf den hl. Augustinus hinweisen. Aus den dreiundzwanzig Berichten, die er im XXII. Buche des Gottesstaates gesammelt hat, sei der dritte ausgehoben als Beispiel eines genauen, prüfenden Referates! Hier ist die Rede von der Heilung des Innozentius, eines vormaligen Beamten des Präfekturvikariates in Karthago, in dessen Hause Augustinus als Gast Aufnahme gefunden, zur Zeit der fraglichen Erkrankung und Heilung. „Wir selber waren gegenwärtig," sagt der große Lehrer von Hippo, „wir haben die Heilung mit unseren eigenen Augen geschaut." Innozentius hatte bereits eine schwierige und höchst schmerzliche Fistelnoperation überstanden; aber es war von den vielen Knoten einer zurückgeblieben. Der Hausarzt stellte die Diagnose, daß ein neuer operativer Eingriff unvermeidlich sei; die Kollegen, welche die erste Operation vorgenommen hatten, machten sich darüber lustig und sicherten medikamentöse Heilung zu. Man zog zu einer Konsultation eine medizinische Zelebrität, den Ammonius, hinzu, der gleiche Zusicherung machte. Schließlich aber, als nach geraumer Zeit keine Besserung eintrat, stimmte man dem zu, was der Hausarzt gleich anfangs gesagt hatte. Jetzt aber geriet Innozentius in heftigen Zorn, schickte die Ärzte davon und entschloß sich, einen chirurgischen Spezialisten aus Alexandrien zur Vornahme der Operation kommen zu lassen. Da indessen dieser Operateur das Übel

in Augenschein nahm und aus den Narben der früheren Einschnitte auf die Tüchtigkeit seiner Fachgenossen schließen konnte, war er kollegial genug, um den Vorschlag zu machen, daß dieselben, was sie früher so gut begonnen hätten, zu gutem Ende führten; er selber wolle gerne Assistenz leisten. Man einigte sich und setzte die Operation auf den kommenden Tag fest. Im Hause des Patienten aber war übergroße Trauer. Man vereinigte sich zu innigem Beten. Innozentius selbst flehte, zur Erde niedergeworfen, zu Gott mit einer solchen Inbrunst, daß Augustinus voll Ergriffenheit gar nicht zu beten imstande war, sondern nur kurz in seinem Herzen dachte: „Herr, welche Bitten der Deinen erhörst du, wenn du diese nicht erhörst?" Am kommenden Morgen, als die Binde gelöst wurde, um die Operation zu vollziehen, fand man an der Stelle des zu entfernenden Knotens die festeste Narbe! So erzählt Augustinus als Augenzeuge.[1] Bei solchem Sachverhalt, bei so vielfach bestätigter Diagnose und bei so unverkennbar außerordentlicher, durch die Narbenbildung bestätigter Therapie darf wohl der große Geistesmann nicht der Kritiklosigkeit beschuldigt werden, wenn er die Heilung als wunderbare bezeichnet.

Auch bei anderen Berichten, selbst bei solchen, die unseren 249
kritischen Anforderungen nicht genügen, muß man zugeben, daß der redliche Wille vorhanden war, zu prüfen, ob die Annahme einer übernatürlichen Verursachung notwendig sei. Für die Untersuchungen Prosper Lambertinis aber wäre mit dem bloßen Zugeständnis des guten Willens zu wenig gesagt. Jeder Unbefangene, der seine Arbeiten prüft, wird vielmehr sich dahin aussprechen, daß er in der Zulassung natürlicher Erklärungsursachen so weit ging, als es überhaupt, ich sage nicht mit dem religiösen Standpunkte, sondern mit der wissenschaftlichen Kritik vereinbar war.

Sein Werk fand mit vollstem Rechte sogleich beim ersten Erscheinen die ungeteilte Anerkennung ob seiner Allseitigkeit und kritischen Schärfe. So urteilte u. a. Michael a S. Ioseph, O. C. Disc., in der Bibliographia Critica III, lit. P., pag. 519 (Madrid 1740). Man muß noch das Lob der Maßhaltung beifügen, die den Verfasser lieber die Entscheidung zurückhalten als unsicher und unbegründet urteilen ließ. Dabei zieht er, wie sonst, so hier die ganze einschlägige Literatur zu Rate und gibt dem fachmännischen Gutachten die gebührende Stelle.

Der prinzipiellen Erörterung über den Einfluß der Einbildungskraft auf die Genesung ist ein eigenes, ausgedehntes Kapitel[2] gewidmet, in welchem der Versuch gemacht wird, Grenzlinien zu ziehen zwischen dem, was der natürlichen Heilkraft der Phantasie

[1] Civ. Dei XXII, 8, n. 3.

[2] Das Schlußkapitel (Kap. 33) des ersten Teiles des vierten Buches.

zugesprochen werden kann, und dem, was darüber hinausliegt. Vor allem, meint der Autor, können alle Störungen, die unter dem Einfluß der Phantasie hervorgerufen oder vermehrt wurden, unter dem gleichen Einflusse vermindert oder gehoben werden.[1] Nicht selten wird die Phantasie auf die Sekretionen einwirken.[2] Organische Heilungen im strengeren Sinne kann man der Phantasie nicht zuschreiben.[3] Wohl aber kann die Heftigkeit der Schmerzempfindung vorübergehend zurückgedrängt,[4] und es kann selbst bei ernsten Erkrankungen von bloß funktioneller Natur, die allmähliche Heilung auf suggestivem (autosuggestivem) Wege günstig beeinflußt werden,[5] während augenblickliche und Bestand haltende Heilungen nicht zu erwarten sind.[6]

Mit richtigem Takte bietet Benedikt XIV. Beispiele zu Untersuchungen von Fall zu Fall.[7] Als allgemeine Voraussetzungen aber, ohne welche der wunderbare Charakter einer Heilung niemals anzunehmen ist, gelten ihm:

1. daß dieselbe sicher festgestellt und unverkennbar ist,
2. daß sie eine vollständige und eine andauernde ist,
3. daß es sich um eine Heilung von schwerer und nicht von geringfügiger Erkrankung handelt,
4. daß die Heilung erfolgte, ohne daß die Wirksamkeit entsprechender Heilmittel dazwischentrat, sowie
5. unter Umständen, welche einen von der natürlichen Heiltendenz des Organismus bewirkten Genesungsprozeß ausschließen.[8]

250 Von Interesse ist noch eine spezielle, von dem klassischen Autor erörterte Frage. Kann man nicht, so lautet dieselbe, eine wunderbare göttliche Hilfe auf diesem Gebiete in dem Sinne annehmen, daß etwa die zuversichtliche Hoffnung auf die Fürsprache eines Heiligen die Phantasie günstig beeinflusse, die Phantasie aber ihrerseits den Heilprozeß einleite und zum Ziele führe, — indem Gott, der das Gebet erhören und die Heiligkeit des angerufenen Interzedenten bestätigen will, jene mit natürlichen Kräften ver-

[1] L. c., n. 25 ss. [2] n. 26. [3] n. 30.
[4] n. 27. [5] n. 28. [6] n. 29.
[7] Vgl. Kap. 8—19 des gleichen Buches (p. I).
[8] Kap. 33, n. 25 ff. Vgl. zum ganzen L. Brémond, Miracle divin, Revue des sciences ecclesiastiques, S. 10, t. 2, p. 161 ss., 225 ss., 427 ss.

mittelte Heilwirkung in den Dienst seiner Absichten stelle? Die Antwort ergeht dahin, daß an und für sich eine solche Art wunderbarer Heilung nicht abzuweisen sei, daß aber dieselbe regelmäßig von der kirchlichen Anerkennung ausgeschlossen bleibe; die Kirche wird in solchen Fällen sich entweder für den natürlichen Charakter der Heilung entscheiden oder aber das Urteil dahingestellt sein lassen.[1]

Dort aber, so schließt die Untersuchung, wo alle oben geforderten Bedingungen zutreffen, müsse man die Heilung dem übernatürlichen Eingreifen Gottes zuschreiben, einem Eingreifen, das, soweit es sich um die Bestätigung der Heiligkeit des angerufenen Fürbitters handle, der speziellen teleologischen Motivierung nicht ermangle.[2] Auf die allgemeine Teleologie solcher Heilungen nochmals hinzuweisen, ist nach dem früher Gesagten entbehrlich.[3] Dagegen mag die Prüfung der übernatürlichen Ursächlichkeit sofort durch ein zweites Beispiel illustriert werden, das in viel engerer Beziehung zum mystischen Leben steht als die eben besprochenen Fälle.

II. Charismatische Herzenskunde.

Im Leben der hl. Magdalena de Pazzi lesen wir, daß sie 251
oftmals die Gedanken ihrer Novizinnen und deren verborgene Fehler ohne Mühe erkannte; dies war so bekannt, daß ihre Untergebenen nicht wagten, vor ihr zu erscheinen, ohne zuvor ihr Gewissen zu ordnen, und daß sie, wenn sie in ihrer Nähe waren, auf ihr Inneres mit besonderer Sorgsamkeit achteten, damit in ihnen nicht Gedanken aufkämen, deren sie sich zu schämen hätten. In ähnlicher Weise wird von der hl. Katharina von Siena berichtet, daß sie in die Herzen der Hausgenossen einen klaren Einblick hatte, und daß sie, was darin verborgen lag, mit einer Klarheit enthüllte, wie sich etwa ein Freund vor dem Freunde über sein eigenes Inneres ausspricht. In einem besonders hohen Grade fand sich diese Gabe, nach dem Berichte der Biographen, beim hl. Joseph von Cupertino, und zwar nicht nur gegenüber denjenigen, mit welchen er gewöhnlich umging, sondern auch gegenüber fremden, welchen er wohl beim Begegnen die Worte

[1] Ibid., n. 34. [2] Ibid.
[3] Oben, n. 224 ff.

zurief: „Geh und wasche dein Antlitz!", womit er sie zur sakramentalen Reinigung von den Sünden ermahnen wollte, die er an ihnen erkannte.[1] Noch berühmter sind ähnliche Begebenheiten aus dem Leben des hl. Philipp Neri. Um die Fälle hier zu übergehen, in denen ihm wunderbarer Einblick und Fernblick inbezug auf weltliche Angelegenheiten nachgerühmt wird, seien nur jene betont, die sich unmittelbar auf die Seelenleitung beziehen. Wiederholt redete er diejenigen, die ihm ein Sündenbekenntnis abgelegt hatten, mit den Worten an: „Mein Sohn, du bist nicht aufrichtig", und nannte dann, wie nachmals die Pönitenten selber bestätigten, den verschwiegenen Fehler mit Bestimmtheit und Genauigkeit. Ein anderes Mal wieder, da der Beichtende es nicht über sich brachte, sich auszusprechen, und auf Philipps Frage: „Warum sprichst du nicht?" erwiderte: „Ich vermag es nicht vor Ihnen", sagte ihm Philipp ruhig und sicher: „Fürchte dich nicht; ich werde dir selber deine Sünde sagen," und eröffnete dann die Sache mit ihren individuellen Umständen.[2]

Solche Berichte stehen nun keineswegs vereinzelt da, noch sind sie auf dem Standpunkte des Glaubens, im Bereiche des übernatürlichen Lebens, im Zusammenhalte mit den übrigen Phänomenen der Mystik, irgendwie fremdartig. „Der Heiland selber hatte diese Herzenskenntnis, wir finden sie wieder beim hl. Petrus, sie ist eingeschlossen in der Gabe der Prophezeiung,[3] welche der Völkerapostel unter den Gnadengeschenken des Hl. Geistes aufzählt. Sie fand sich nach dem Zeugnis des hl. Irenäus, c. haer. 5, 6, 1, bei den ersten Christen. Gott verlieh diese Einsicht in die Seelen den großen Vätern der Wüste, einem hl. Pachomius, Euthymius, Sabbas, Makarius. Ihre Spuren finden sich wieder bei den großen Patriarchen und Äbten des lateinischen Mönchtums. Glänzend leuchtet sie empor bei manchen Heiligen des 16. und 17. Jahrhunderts, und kommende Generationen werden sehen, daß sie dem 19. Jahrhundert nicht fehlte." So urteilt neuestens P. Beßmer S. I.[4]

---

[1] Nach Scaramelli, Unterscheidung der Geister, am Schlusse des 3. Kapitels (Deutsche Ausgabe, S. 32).

[2] Lager, Der hl. Philipp Neri, S. 370 ff.

[3] Beziehungsweise in der Gabe der Unterscheidung der Geister (1. Kor. 12, 10).

[4] Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 62, S. 498.

Nun erhebt sich die Frage, inwieweit bei diesen Phänomenen 252
einer ganz ungewöhnlichen Herzenskunde die übernatürliche Ursächlichkeit, sei es mit Gewißheit, sei es mit Wahrscheinlichkeit, anzunehmen ist, oder inwieweit eine befriedigende *natürliche* Erklärung gegeben werden kann.

Ohne Zweifel gibt es zu allen Zeiten Männer und Frauen, die über eine geradezu staunenswerte Fertigkeit in der Charakterbeobachtung verfügen, teils auf Grund natürlicher Anlage, zum größeren Teile aber auf Grund einer vielseitigen Erfahrung und langjährigen Übung. Die unbedeutendsten Züge, die von Hunderten völlig übersehen werden, entgehen ihrer Aufmerksamkeit nicht. Viele andere Züge, die auch von anderen wahrgenommen, aber als gänzlich belanglos nicht weiter beachtet werden, finden bei ihnen sorgfältigste Prüfung. Zudem werden die Beobachtungen so rasch vollzogen, gesammelt, verglichen, verwertet, daß der ganze, oft sehr komplizierte Beobachtungs- und Beurteilungsprozeß sich verbirgt unter dem Eindrucke eines scheinbar unmittelbaren, intuitiven Wissens. Das Auge der Mutter ist in dieser Weise häufig genug imstande, in der Seele des Kindes lesend, alles Verheimlichen zuschanden zu machen, und in vielen Fällen kann das Erzieherauge erfolgreich mit dem Elternauge in dieser Seelenkunde wetteifern. Analoges ist von manchen Ärzten, von manchen Richtern zu sagen: ihr Blick entdeckt, was vielleicht allen Laien, vielleicht den meisten Kollegen sich zu verbergen wußte. Je kraftvoller eine Persönlichkeit ist, je überlegener sie der fremden Persönlichkeit gegenübersteht, um so schwieriger wird es der letzteren sein, vor der ersteren sich so vollständig zu verbergen, daß nicht irgendwelche Reflexe des Inneren auf die ganze Haltung, auf Ruhe und Richtung des Auges, auf die Linien des Antlitzes, auf Kraft, Klangfarbe, Rhythmus der Stimme sich verzweigen.

Unleugbar kommen zu diesen allgemeinen Möglichkeiten, die eine günstige Disposition für den Einblick in das fremde Innere bedeuten, eine ganze Reihe förderlicher Momente hinzu, sobald ein mit dem mystischen Leben Vertrauter als Träger jener besonderen Herzenskunde erscheint. Wie der äußere Kosmos, hat ja auch, um ein Bild Gersons zu gebrauchen, der Kosmos der inneren Welt seine Ozeane mit ihren höchst mannigfaltigen, aber nicht schlechthin und völlig unberechenbaren Strömungen. Nur wird niemand aus

den Büchern allein die schwierige Topographie und Meteorologie dieser Geistesgebiete lernen. Anders, wer in sich selbst den Widerstreit dessen erfahren, was in die Höhe und in die Tiefe tendiert, bald bis zum Himmel hinan, bald bis zu den dunklen Abgründen hinab! Wer dies Auf- und Ab- und Hin- und Her-Wogen nicht selbst erfahren hat, was weiß er davon?[1] Die Mystiker wußten davon und zwar reichlich. Im Bunde mit ihrer Selbsterfahrung stand alsdann ein für gewöhnlich früh begonnenes und jahrzehntelang fortgesetztes hingebendes Studium der aszetisch-mystischen Literatur mit den seit Jahrtausenden aufgespeicherten Erfahrungsschätzen. Beides zusammen war nur geeignet, der Beobachtung fremder Persönlichkeiten eine gewisse Sicherheit zu verleihen.

Abermals neue günstige Momente waren dann gegeben, wenn es sich um eine Beurteilung derjenigen handelte, zu welchen der „Herzenskundige" im Verhältnisse des Seelenführers stand, dem längst das Herz mit all seinen Richtungen offenlag und dem schon aus dem oben entwickelten Grunde der autoritativen Stellung ein Verbergungsversuch nicht standhalten konnte. Überdies war ja für die meisten Fälle das Gebiet der in Frage kommenden Seelenzustände nach der ganzen Sachlage ein nicht allzuweites, was natürlich eine beträchtliche Erleichterung des Urteils in sich schloß.

253 Allein etwas anderes ist es, all diese Momente zu würdigen, und wieder etwas anderes, den Versuch zu wagen, die Herzenskunde eines Heiligen und die Experimente eines modernen Gedankenlesers auf eine Stufe zu stellen. Wie damit etwas Unmögliches versucht wird, haben H. Joly und Julius Beßmer überzeugend dargetan.

H. Joly, Psychologie des Saints, 8. éd., (1902), p. 73 ss., stellt die Frage, ob die fraglichen Suggestions-Experimente und die mystische Herzenskunde zusammenfallen. Er antwortet:

Non! puisque les divinateurs, sainte Catherine de Sienne, saint Vincent Ferrier, sainte Thérèse, pénètrent les pensées, non de ceux dont ils subissent l'ascendant, mais de ceux qui subissent le leur, et que, par conséquent, il faudrait les comparer, non point aux hypnotisés, mais aux hypnotiseurs. Or, ces derniers (fût-ce des Charcot) dans les expériences dont on a fait tant de bruit, sont devinés et non devinants. On a, par exemple, beaucoup reproché aux expérimentateurs de la Salpêtrière de produire eux-mêmes, par une action

[1] Gerson, De probatione spirituum.

involontaire, une grande partie des désordres qui éclatent dans les malades qu'ils manient. Ce qu'on pourrait conjecturer, c'est que l'âme du saint sur laquelle glissent, sans y pénétrer, tant d'impressions mondaines, dispose, pour tout ce qui touche à la vie de l'esprit et de la conscience, d'une délicatesse refusée au commun des hommes. Il y a là comme un transfert de sensibilité qui se comprend parfaitement bien. Ajoutons—c'est une conséquence de ce qui précède—que divination pénétrante ne s'applique pas chez eux à de faits insignifiants et vulgaires: elle s'applique à ce qui mérite de provoquer leur sympathie de directeurs, de convertisseurs ou d'apôtres. Or, un tel état, manifesté par un dévouement surhumain, n'est point un pur échange de sensations entre deux systèmes nerveux dont l'un au moins est altéré par une irritabilité maladive; c'est la sympathie d'une charité qui est devenue maîtresse de l'être tout entier, mais qui est elle-même pénétrée de l'esprit divin.

Wir gehen im folgenden näher auf die Arbeit Beßmers ein; sie hat den großen Vorzug, an ein ganz konkretes Beispiel, an das Charisma des hl. Philipp Neri, sich anzuschließen.

Vor allem wäre es ein Irrtum, die „Gedankenübertragung" bei den Probestücken der „Gedankenleser" als eine rein seelische aufzufassen. Sie ist offenbar eine psychophysische. „Die wahrscheinlichste Weise der Erklärung ist die Annahme schwächster Sinnesreize, mögen die einzelnen Komponenten der letzteren auch noch länger der Erklärung harren." [1] Psychologische Beobachtungen, die zur Aufhellung dienen, hat schon Aristoteles gemacht. Er weist auf die Tatsache hin,[2] daß sehr schwache Sinnesreize, die während des Tageslebens — infolge des Übergewichtes stärkerer Eindrücke — nicht zur Geltung kommen konnten, in nächtlicher Stille, beim Ruhen der äußeren Sinne plötzlich die Bewußtseinsschwelle überschreiten und sich geltend machen. „Was die Nachtruhe im gewöhnlichen Leben, das leistet in den Versuchen der ‚Gedankenübertragung' die künstliche Passivität." [3] Wollte man nun den Einblick eines heiligen Seelenführers in die Gewissen seiner Pönitenten in rationalistischer Weise mit solchen Gedankenschau-Versuchen zusammenstellen, dann müßte man davon sprechen, daß die betreffenden Pönitenten ihre ganze Aufmerksamkeit auf einen Punkt konzentrierten, wie es etwa die „Auftraggeber" bei den Experimenten

[1] Beßmer, l. c. S. 525.
[2] De somniis, zit. von Beßmer, S. 522.
[3] Beßmer, ibid.

des „Gedankenlesers" tun, während dieser sich „gedankenleer" verhält und auf die leisesten, von außen kommenden Regungen wartet.[1] Allein beim hl. Philipp Neri haben wir Fälle von Herzenskunde, die jede Erklärung auf dem eben angedeuteten Wege deshalb ausschließen, weil der Heilige den Pönitenten auf Fehler aufmerksam macht, auf welche dieser selbst seit Jahren vergessen hatte.[2] Auch bei anderen Fällen erweist sich die Hypothese einer solchen Konzentration als sehr gesuchte und sehr wenig befriedigende Erklärung, sobald man das total verschiedene Verhalten der Pönitenten auf der einen Seite, der „Gedankenaufgeber" auf der anderen Seite in Betracht zieht.[3] Dazu kommt, daß man beim hl. Philipp Neri etwa von einer gesteigerten Sensibilität, nicht aber von einem Experimentieren mit „Gedankenleere", noch von einer allgemeinen Hyperästhesie sprechen kann, wenn man, was bei einer objektiven Prüfung indispensabel ist, auf das ganze Leben und den ganzen Charakter Rücksicht nimmt, über welche ja die untrüglichsten Zeugnisse uns zu Gebote stehen. Wer in den mannigfaltigsten Lebensverhältnissen als so kluger Ratgeber sich erwies, wer für wissenschaftliche und praktische Interessen ein gleich offenes Auge sich bewahrte, wer so gewissenhaft und so erprobt war in der Leitung von Männern der verschiedensten Stände, dessen Wirken kann nun einmal nicht nach der Kategorie der pathologischen Phänomene und der psychologischen Experimente beurteilt werden.[4]

Wenn wir also völlig absehen davon, daß bei den Schaustellungen der „Gedankenleser" eine bewußte Täuschung keineswegs immer ausgeschlossen ist;[5] wenn wir nicht besonders betonen, daß auch minimale Gehörsreize, von einem ganz leichten, möglicherweise selbst unwillkürlichen Flüstern kommend, unter günstigen Umständen aufgefaßt werden können;[6] wenn wir darüber hinwegsehen wollen, daß begeisterte Anhänger der psychologischen Gedankenübertragung gerne die ungenauen Wahrnehmungen des „Empfängers" nach den genauen Vorstellungen des „Auftraggebers" deuten;[7]

[1] Ebenda, S. 496. [2] Ibid.
[3] Vgl. das Zitat aus H. Joly.
[4] Vgl. ibid. S. 495 und 498.
[5] Cf. Proceedings of the Psychol. Society V, 269 (Beßmer).
[6] Siehe Lehmann in Wundts Philos. Studien 1895, S. 496 (Beßmer).
[7] Ebenda, S. 474 f.

wenn wir selbst die oben erwähnten, geradezu charakteristischen Unterschiede in dem psychologischen Verhalten hier und dort nicht urgieren wollten: so blieben doch der entscheidenden Gründe genug übrig, um die Phänomene der einen und der anderen Art voneinander zu unterscheiden.

Hierher gehören die Gegenstände, um deren Mitteilung es sich handelt, der Zweck, zu welchen die Eröffnung dienen soll, der Charakter der Personen, welche in Betracht kommen, und zuletzt, aber nicht in letzter Linie, die Bestimmtheit und Sicherheit und gleichzeitig die Schlichtheit, mit welcher bei den Heiligen der Seeleneinblick sich betätigt — Gründe genug, die uns verpflichten, ebenso in wissenschaftlichem wie in religiösem Interesse, zwischen zweifelhaften Schau- und Probestücken und gewissen Tatsachen, zwischen pathologischen und mystisch-hagiologischen Phänomenen, zwischen halluzinierenden Somnambulen und ekstatischen Heiligen, Gedankenlesern und Herzenskundigen zu unterscheiden [1] und in der Herzenskunde eine besondere gnadenvolle Ausstattung zu erkennen, die möglicherweise mit einer besonderen natürlichen Veranlagung in Verbindung steht, nach ihrem eigentlichen Charakter aber als übernatürliches Charisma aufzufassen ist.

Dies ist die Anschauung der Kirche. Und sie ist wohlbegründet. 254
Ja, sie ist die einzige vollbefriedigende Erklärung. Keine noch so zarte und noch so umfassende psychophysische Kommunikation ist imstande, auch nur entfernt die klare, sichere Kenntnis des ganzen Seelenzustandes und der ganzen Seelengeschichte zu vermitteln, und zwar mit einem Male, wie wir es bei manchen Heiligen aufs zuverlässigste verbürgt sehen. Es bleibt somit nur die einzige Annahme einer göttlichen Verursachung. Denn wollte man die Hypothese einer unmittelbar von Intellekt zu Intellekt sich vollziehenden Kommunikation aufstellen, so müßte diese Kommunikation entweder als natürliche oder als übernatürliche gedacht werden. Gegen die erstere Annahme spricht die Erfahrung von Millionen und Millionen seit Jahrtausenden und Jahrtausenden; [2] bei der zweiten Annahme muß man auf die göttliche Kausalität zurückgreifen, und es ist hier kein Grund abzusehen, weshalb man auf die Suppositon einer direkten Korrespondenz zwischen Seele und Seele besonderes Gewicht

[1] Beßmer, S. 484 f. [2] Beßmer, S. 497 f.

legen sollte, da doch die göttliche Erleuchtung einen einfacheren Weg darstellt.

Je genauer wir aber die Weise ins Auge fassen, in welcher die mit dem Seeleneinblick ausgestatteten Heiligen selbst diese außerordentliche Gabe auffassen und verwenden und je mehr wir auf den teleologischen Zusammenhang achten, in welchem diese Gabe zum ganzen Wirken der betreffenden Heiligen und zum kirchlichen Leben steht, um so heller erglänzt die Kongruenz solcher Charismen.

Wenn, wie wir gesehen, zugunsten der leiblichen Heilung die göttliche Liebe nicht selten auf ganz außerordentliche Weise machtvoll helfend eingreift, kann es da befremden, wenn im Dienste der Seelenheilung ein außerordentliches gottverliehenes Licht dem Seelenführer zu Hilfe kommt, vornehmlich dann, wenn dieser in inniger Vereinigung mit Gott lebt, durch Seelenreinheit, Demut, Gottvertrauen und durch glühenden Seeleneifer besonderer Gnade sich würdig erweist? [1] Wenn wir nach der Lehre unseres heiligen Glaubens in der Begnadigung der Seele, in der Einsenkung und Entfaltung des Gnadenlebens ein unvergleichlich kostbares übernatürliches Gottesgeschenk erkennen, kann es da als widersprechend gelten, wenn wir gelegentlich in der Reihe der Mittel, welche auf die Spendung des Gnadenlebens, sei es vorbereitend, sei es begleitend, sei es fördernd, hingeordnet sind, auch ein Charisma finden, das in ganz vorzüglichem Grade geeignet ist, die Gnadenwege und die Gnadenfrüchte zu fördern? Dies ist bei der Seelenkunde der Fall. Sie bewirkt in der Seele, die zu Gott zurückgeführt oder zur vollkommenen Vereinigung mit Gott emporgehoben werden soll, ein ungemein segensreiches Vertrauen zu dem kundigen Führer und eine schlichte, starke Willigkeit, selbst gegenüber schweren, schwersten Opfern. Auch dem Führer seinerseits entspringt reicher Gewinn, falls es der Gnade gefällt, auf einem außerordentlichen Wege ihn bei außerordentlichen Aufgaben und Schwierigkeiten zu unterstützen. Er sieht in der besonderen göttlichen Erleuchtung ein Unterpfand, daß Gott sein Mühen zum Ziele führen werde, und daß er auch dann des göttlichen Beistandes sich getrösten könne, wenn er beim Mangel außerordentlicher Hilfen auf die gewöhnlichen natürlichen

[1] Vgl. hierzu Joh. Klimakus, Scala Parad., grad. 26, im Anfange (Migne 88, 1014).

und übernatürlichen Mittel ſich angewieſen ſieht. Der echte Charismenträger wird nimmer auf ſein Charisma pochen, noch ein ſolches von Gott fordern. Er wird nicht aufhören, mit dem Lichte des geſunden Menſchenverſtandes und im höheren Lichte des Glaubens über die Zuſtände der Seelen, die er leiten ſoll, nach feſten Grundſätzen zu urteilen und den Mahnungen zu gehorchen, welche vom Herrn ſelbſt gegeben und von ſeinen Apoſteln wiederholt wurden: daß wir die Bäume aus den Früchten erkennen, daß wir die Geiſter prüfen ſollen, ob ſie aus Gott ſeien![1]

Schön ſagt Suarez: „Diligentia est adhibenda ex parte hominis, ut probet spiritus et motiones internas vel consilia externa, an ex Deo sint. Neque exspectanda semper est specialis gratia gratis data, hanc enim non promisit Deus omnibus, nec semper illam praebet, sed quibus et quando vult: et nihilominus omnes possunt cum morali et practica certitudine prudenter iudicare et discernere inter hos spiritus.“ Und: „Per talem gratiam gratis datam nunquam fit discretio spirituum sine discursu ex generalibus principiis fidei applicatis magna diligentia et circumspectione omnium circumstantiarum, simul etiam invocata Spiritus sancti directione et impulsu, ut constat ex usu et ex his, quae de hac probatione spirituum viri experti et eruditi tradiderunt.“ De gratia, Prolog. III, c. 5, n. 40—45. Vgl. auch hier die Konferenz von Iſſy, Theſis XXV ff. Dazu unten, n. 348.

III. Charismatiſche Stigmatiſation.

Man kennt ſeit dem dreizehnten Jahrhundert das Phänomen 255
der Stigmatiſation.[2] Männer und Frauen, die in beſonderer Andacht zum leidenden Heiland erglühten, lebten nicht nur in frommer Beſchauung das bittere Leiden nach, ſondern empfingen auch an ihrem Körper ſichtbare Nachbilder der meſſianiſchen Wundmale. Doch geſchah dies nicht bei allen auf gleiche Weiſe. Einige erhielten die Male der Kreuzesnägel an Händen und Füßen und das Mal der Seitenwunde; andere nur das letztere oder die erſteren allein; wieder bei anderen erſchienen die Stigmata am Haupte, an den Stellen der krönenden Dornen, dann wieder auf der Schulter,

[1] Siehe Matth. 7, 16; 1. Theſſ. 5, 21 f.; 1. Joh. 4, 1.

[2] Vgl. Gal. 6, 16. Die „*στίγματα*“ (von *στίζω*) des hl. Paulus haben inſofern für die Stigmatiſation eine Bedeutung, als auch bei dieſer das „Kennzeichnen“ (und „Auszeichnen“), das Einprägen der Chriſtusähnlichkeit in Frage ſteht.

entsprechend der Schulterwunde des kreuztragenden Erlösers; sonst wieder zeigten sich Striemen, ähnlich den von der Geißelung herrührenden Malen.

Überdies muß man die Verschiedenheit beachten, welche besteht inbezug auf das Eintreten und Verbleiben der Stigmata. In manchen Fällen traten sie allwöchentlich, an den Freitagen oder von Donnerstag auf Freitag, hervor, in anderen zu gewissen Zeiten des Jahres; bei einigen Stigmatischen verblieben sie von der Stigmatisation an bis zum Lebensende, bei anderen nur für eine gewisse Zeit.

Auch insofern haben wir erhebliche Differenzen, als in einigen Fällen die Wundmale heftig und anhaltend bluteten, während es bei anderen wenig oder überhaupt nicht der Fall war. Endlich müssen noch eigens die Fälle erwähnt werden, in welchen über innerkörperliche „Stigmata" von eigener Art berichtet wird, nämlich über die Einprägung einzelner Leidenswerkzeuge oder auch des Kruzifixes, wie man dies bei einzelnen mystischen Personen nach ihrem Tode glaubte konstatieren zu müssen.

Eine Reihe weiterer Gruppierungen sind von Dr. Imbert aufgezeichnet worden,[1] welcher sich überhaupt um die Statistik dieser Phänomene Verdienste erworben hat, die man auch dann anerkennen muß, wenn man seinen Thesen d. h. Hypothesen nicht überall folgen kann. Nach ihm zählt man 321 Stigmatische, bei denen ein Charisma in Betracht kommt. Darunter finden sich 41 Männer. Aus der Gesamtzahl sind es 62 Personen, die als Heilige oder Selige verehrt werden.[2]

Der bekannteste und hervorragendste Stigmatische vergangener Jahrhunderte und überhaupt der erste, an welchem dies Phänomen bekannt wurde, ist der hl. Franz von Assisi. Sein Name mußte denn auch vielfach den Hauptanprall der Angriffe tragen, welche gegen die Stigmatisation gemacht wurden. Und noch bis zu dieser Stunde wagen manche die Behauptung, daß direkter Betrug im Spiele gewesen; andere glauben, daß die Berichte unzuverlässig sind; wieder andere sind überzeugt, daß weder an der Aufrichtigkeit noch an der Zuverlässigkeit der ältesten Zeugen zu zweifeln sei.

[1] Dr. med. Imbert-Goubeyre, La stigmatisation et l'extase divine (1894), t. II, p. 1 ss.

[2] L. c., t. I, p. XXI—XLI (Liste des Stigmatisés).

meinen aber, daß die Wundmale durch Autosuggestion sich hätten bilden können; andere endlich sehen hier ein göttliches Charisma. In ähnlicher Weise wurde und wird das Ereignis verschieden gedeutet, welches man aus dem Leben der hl. Theresia von Jesu unter dem Namen der Durchbohrung des Herzens kennt, sowie die Reihe von Phänomenen, welche aus dem letzten Jahrhundert bekannt geworden sind, wie z. B. bei Katharina Emmerich.

Bei den Erörterungen über diese Frage ist nicht immer das 256
rechte Maß und die rechte Methode eingehalten worden, auch nicht auf seiten der Verteidigung. Ein kirchliches Interesse ist nämlich nicht im Spiele, wenn bei einem oder dem anderen Stigmatischen im Laufe der Zeiten eine Täuschung obgewaltet haben sollte; denn so viel ist durch geschichtliche Zeugnisse festzustellen, daß für eine beträchtliche Zahl die Annahme von Betrug oder Selbsttäuschung ausgeschlossen ist.[1] Die Fälle, in denen die Kirche eine Festfeier zum Gedächtnis einer solchen mystischen Tatsache gestattet hat oder in denen sie diese Tatsache in der Kanonisationsbulle erwähnt, gehören selbstverständlich zu dieser Zahl. Außerdem ist gewiß, daß in den erwähnten kirchlichen Kundgaben zwar nicht eine formelle dogmatische Entscheidung vorliegt, wohl aber ein mit dem Gewicht der höchsten Autorität versehenes Urteil, dahin lautend: es sei hier ein Ereignis von übernatürlichem Charakter anzunehmen. Viel zu weit aber geht es, wenn man daraus folgert, ein Standpunkt sei um so kirchlicher, je williger und schneller man auch bei solchen Fällen, in welchen ein kirchliches Urteil nicht vorliegt, ein übernatürliches Phänomen vermute und je mehr man apriorisch jede Möglichkeit ableugne, daß auf suggestivem Wege Erscheinungen auftreten könnten, die einige äußere Ähnlichkeit mit den Stigmata besäßen. Eine solche Stellungnahme wird freilich teilweise erklärlich, wenn man wahrnimmt, wie bisweilen auf der Gegenseite mit ganz ungenügender Begründung und doch mit unbeschränkter Zuversicht die Hypothese der rein natürlichen Verursachung aller Stigmata vertreten wurde, soweit man nicht in wohlfeiler Art einfach über die Tatsächlichkeitszeugnisse sich hinwegsetzte.

[1] Siehe O. Pfülf, Kirchenlexikon XI, 818; zur neuesten Literatur vgl. Theol. Revue 1907, Sp. 256 f. Vgl. auch J. Beßmer, Stigmatisation und Krankheitserscheinung, Stimmen aus M. L., Bd. 69, S. 278 ff., 507 ff.

Ich behaupte nun, daß die Kontroverse, ob es eine natürliche Stigmatisation geben kann, für die kirchliche Mystik keine Lebensfrage bildet. Den Fall gesetzt, daß bei normaler oder bei gestörter Gesundheit, durch Selbstsuggestion oder durch Entgegennahme der Fremdsuggestion, im Wachzustande oder in der Hypnose, natürlicherweise Phänomene herbeigeführt werden könnten, die wirklich mit der Stigmatisierung Ähnlichkeit hätten, so würden dadurch die oben erwähnten übernatürlichen Tatsachen nicht beeinträchtigt. Es bleiben ja auch die wunderbaren Krankenheilungen bestehen, obschon es eine Heilung auf natürlichem Wege gibt. Und dem einzelnen Gläubigen, wie der kirchlichen Autorität stehen Kennzeichen zur Verfügung, welche scheiden zwischen Natur und Wunder, Pathologie und Charisma. Die Stigmata haben ja im mystischen Leben kein isoliertes Dasein, sondern stehen in engem Zusammenhange mit den ekstatischen und visionären Phänomenen, wie jede Lebensbeschreibung der Stigmatischen zeigt. Was darum als Kriterium dient, um natürliche und übernatürliche, wahre und falsche Ekstasen zu unterscheiden, würde auch im angenommenen Falle dazu ausreichen, um über den Charakter der Stigmatisation Klarheit zu gewinnen. Wo beispielsweise der begründete Verdacht der Ostentation sich zeigte, wo kein höherer Zweck ersichtlich wäre, wo die das Stigma tragende Persönlichkeit nicht einwandfrei sich erwiese, bedürfte es keiner langen Prüfung über das Phänomen selbst. Umgekehrt ließen Lauterkeit des Charakters, hoher, religiöser Stand, außerordentlicher Fortschritt im inneren Leben um so leichter den Schluß machen auf die charismatische Beschaffenheit der Stigmata, je offenkundiger auch die Begleiterscheinungen der Ekstasen und Visionen gemäß den näher auszuführenden Regeln als göttliche Gnadengaben zu erkennen wären.

Allein tatsächlich ist ein genügender Beweis für das Vorkommen natürlicher, bezw. durch Suggestion bewirkter „Stigmata" nicht erbracht worden. Die „Erfolge", welche als Resultate vielfacher Experimente erzielt werden konnten, stehen in keinem Verhältnisse zu der Berühmtheit, welche die Reklame ihnen gegeben hat, und zu den völligen Mißerfolgen, welche zahlreichen weiteren Versuchen beschieden waren. Begnügen wir uns, das Experiment zu erwähnen, welches Dr. Mabille, Direktor der Irrenanstalt in Lafond bei Rochelle, mit einem Marinesoldaten machte. Er zeichnete

den Namen des Patienten mit einem Instrumente auf den Vorderarm und suggerierte, daß der Arm an dieser Stelle bluten werde. Die Suggestion hatte einigen Erfolg, allerdings nicht genau in der gewünschten Weise.[1] Und es war eine Frist von mehreren Stunden inzwischen verlaufen! Überdies war der betreffende Kranke, der an hysterischer Epilepsie litt, geneigt zum Betrügen! Man darf darum an Molls Wort denken, daß ungenügende Überwachung den Grund zu Bedenken biete.[2] Forel erklärt, daß er es bei seinen Versuchen nur zur Bildung einer Quaddel (Nesselblase) bringen konnte.[3] Bernheim konstatiert, daß er mit seinen Versuchen keinen Erfolg erzielt habe.[4] Da nun diese und viele andere Gelehrte unter den denkbar günstigsten äußeren Bedingungen und nicht ohne lebhaftes Interesse ihre Versuche anstellten, kann man der ganzen Hypothese ein besonderes Gewicht nicht beilegen.

Der Mangel an empirischen Zeugnissen kann durch Syllogismen 257
nicht ausgeglichen werden. Der Einfluß der Einbildungskraft auf Sekretionen beweist nicht die stigmatogene Kraft des gleichen Einbildungsvermögens. Noch weniger sind die Tatsachen des Erblassens, des Errötens wirkliche Parallelen zur Einprägung der Wundmale. Auch die Transformation der Physiognomie kann in nähere Parallele sicher nicht gebracht werden. Ebenso bliebe der Hinweis auf Störungen der vegetativen Funktionen infolge intensiver psychischer Tätigkeit in zu großem Abstande von dem gegenwärtigen Fragepunkte, der eben eine plastisch am Organismus auftretende Wirkung einer psychischen Tätigkeit betrifft.

Außerdem begegnen der Hypothese, daß die konzentrierte und intensive Beschäftigung der Einbildungskraft mit den Leidensszenen eine ausreichende Erklärung der Stigmata sei, der großen Schwierigkeit, daß wir in zahlreichen anderen Fällen intensivster Betätigung der Phantasie mit sinnlichen Objekten nicht ähnliche Fälle von plastischer Wirkung konstatieren können. Wie lebhaft und andauernd beschäftigen sich z. B. manche mit Verstorbenen, aber wo

[1] Vgl. Hudson, Das Gesetz der psychischen Erscheinungen, deutsche Übers., 1889, S. 129 f.; Poulain, p. 550.

[2] Bei Gutberlet, Kampf um die Seele (1899), S. 435.

[3] Ebenda.

[4] A. a. O., S. 36 f.; vgl. Walter, Aberglaube und Seelsorge, 1904, S. 167 ff.

sind irgendwelche plastischen Assimilationen nachgewiesen worden? Daß die religiösen Objekte mit ganz einzigartiger Kraft den inneren Menschen erfassen, ist gewiß; allein es ist ebendeshalb schwer erklärlich, warum nur in einer so beschränkten Anzahl von Fällen jene Wirkung eingetreten sein sollte, da doch leicht ersichtlich ist, wie solche günstige „Dispositionen" zur Stigmabildung im christlichen Andachtsleben häufig sind, um nicht zu sprechen von Epochen, in welchen ein außerordentlicher Enthusiasmus die Massen religiös entfacht und gleichzeitig gerade Bilder der messianischen Passion der Einbildungskraft vor Augen gestellt hat.[1] Schließlich ist aus den Visionen der Mystiker zu ersehen, daß zahlreiche andere Gegenstände religiösen Charakters nicht minder nachhaltig die Einbildungskraft beschäftigten, ohne daß irgendein Beispiel von plastischer Assimilation konstatiert wäre.

Aus diesen Gründen entbehrt auch die Hypothese des nötigen Haltes, welche der langen mit Kombinationen durchsetzten Ausführung in der Görresschen Mystik als eigentlicher Kern zugrunde liegt.

Görres sagt: „Zunächst finden wir als die notwendigste und darum auch in allen Fällen ohne Ausnahme eintretende Vorbedingung, von seiten der Seele, eine übergroße Teilnahme und das allerschmerzlichste Mitgefühl mit den Leiden dessen, den sie zum Gegenstand der Liebe sich genommen. Hat sie, in der Betrachtung des Mannes der Schmerzen, das Bild des Leidenden sich erst recht anschaulich hervorgerufen, dann findet sie sich wie von einem Meere des Jammers umfangen, und ihr Innerstes fühlt sich bald im tiefsten Mitleiden zerflossen und aufgelöst und mit der rührendsten Trauer erfüllt. Es ist aber die Natur aller mitleidigen, teilnehmenden Gefühle, jeden, den sie ergriffen, außer sich zu setzen, ihn seiner selbst zu entäußern und ihn dafür dem Gegenstande seiner Teilnahme und somit diesen sich zu verinnerlichen und einzubilden."

„Mit dem solchen Betrachtungen schnell sich beigesellenden ekstatischen Zustande und der zugleich hervortretenden und ihren Bildern Inhalt gebenden Vision knüpft zwischen dem angeregten Affekte und seinem nun noch nähergerückten Gegenstande ein gesteigerter Wechselverkehr sich an; tiefer und immer tiefer versenkt sich jener in die Peinen; es wächst mit der stärker empfundenen Rührung die Trauer, die die Seele übernommen; an der erstarkten aber glüht ihrerseits stärker die Liebe auf, die dann rückwirkend, die bewegte sich noch mehr entfremdend, sie noch größerer Teilnahme und Trauer fähig macht. Also in stets beschleunigter Bewegung sich selbst entrückt und ihrer vergessend, muß das heftigste Verlangen, von

[1] Vgl. Pfülf, l. c. 822.

dem, woran sie sich verloren, soviel möglich in sich hinüberzuleiten, zugleich mit der Fähigkeit, es in sich aufzunehmen, in der Seele erwachen ..."

Die Folge ist dann die Transformation der „geistigen Seele", durch welche sie auf die untere „vitale" übertragen wird, worauf sie alsbald, unter Mitwirkung der letzteren, „abbildlich im Leibe sich wiederholt". „Hat die Seele die Stigmatisation erlangt, dann hat mit demselben Akte der sie seelisch dem seelischen Gegenstande ihrer Affekte assimiliert, auch der Prozeß nach außen angehoben, der die ihr verbundene Leiblichkeit der seinigen verähnlicht; und im Gefolge dessen wird dann auch gleichzeitig an dieser die Stigmatisation hervortreten." Mystik, Bd. 2, S. 446—448.

Görres konnte sich, wenn er wollte, auf ältere Autoren berufen. D. Papebrochius, Acta Sanctorum, Mai, t. VI, 247 zitiert, aus Anlaß seiner Untersuchung über die Einprägung der Leidenswerkzeuge, eine diesbezügliche Stelle aus der Schrift des Augustiners Cornelius Curtius „Über die Nägel des Herrn". Die Stelle lautet: Passionis totius imago ex pio sanctae virginis phantasmate generata est; ita ut in corde, quasi tabula, venis quasi lineamentis, omnia haec simulacra cogitatio artificiosa deduceret; et sanguine pro colorum requisita varietate temperato hoc miraculum depingeret. Es ist hier die Rede von der heil. Klara von Montefalco.

Es ist zuzugeben, daß sich diese Hypothese in einer Fassung 258
vorbringen läßt, welche mit der kirchlichen Auffassung der Stigmatisation vereinbar ist. In der Tat will Görres die subjektive Tätigkeit des in die Passion sich versenkenden Mystikers nicht als ausreichende Erklärung des stigmatischen Phänomens betrachten. Es bedarf hierzu der „höheren" Mitwirkung oder, wie weiter gesagt wird, der Wirkung jener höheren Mächte, welche, „wie sie die Kreatur ursprünglich in ihrem Bilde ausgestaltet, so auch jetzt zu ihrer Umgestaltung, nach ihrem Gleichnisse, als wirksame Kräfte mit eintreten." [1]

Wie ist diese „höhere Einwirkung" näherhin zu denken? Man könnte sagen, die göttliche Gnade sei als Ursache für jene ganz außerordentliche Andacht zum leidenden Erlöser zu postulieren; da diese Andacht aber ihrerseits die Quelle der Stigmatisation sei, erscheine letztere im Zusammenhange einer übernatürlichen Kausalität. Indessen ist diese Erklärung unzureichend. Wenn die kirchliche Anschauung in dem stigmatischen Phänomen ein Charisma erkennt, ist nicht bloß die selbstverständliche Thesis gemeint, daß zur wahren Andacht die göttliche Gnade mitwirke, und daß zu einer besonders innigen Andacht eine besonders hohe Gnade verliehen

[1] Mystik, Bd. 2, S. 452.

werde. Wenn es sich nur um einen höheren Grad des gewöhnlich verliehenen Gnadenbeistandes handelte, bliebe eben unerklärt — wir haben dies schon hervorgehoben —, weshalb in so vielen Fällen, in denen wir von einer ganz ausnehmenden Andacht zum bitteren Leiden wissen, keine Spur der Stigmata sich findet!

Anders verhält es sich, wenn dieses Phänomen als besondere und außerordentliche Gnadengabe, als „gratia gratis data" gefaßt wird, welche Gott in jenen Zeiten und an jene Personen verleiht, die von seiner verborgenen Weisheit hierfür bestimmt sind. In diesem Sinne begeht die Kirche das Gedächtnis der Stigmatisation des Heiligen von Assisi,[1] feiert der Dominikanerorden die Stigmatisation der hl. Katharina von Siena,[2] der Karmeliterorden die „Durchbohrung des Herzens" der hl. Theresia.[3]

259 Wer deshalb die betreffenden Offizien und die kirchlichen Aktenstücke, in denen der einschlägigen Ereignisse Erwähnung geschieht, geziemend würdigt, wird weder den charismatischen Charakter derselben verkennen, noch auch die Mitbeteiligung psychischer Faktoren bestreiten.[4] Denn letzteres wäre ebenso unrichtig als das erstere. Die Schwierigkeiten, welche einer rein psychologischen, bezw. psychologisch-physiologischen Erklärung der Stigmata entgegenstehen, dürfen nicht dazu verleiten, die psychologische Seite des Problems zu übersehen. Da sowohl das außerordentliche Charisma als die gewöhnliche zum übernatürlichen Gebetsleben verliehene göttliche Gnade den gleichen Urheber haben und da beide an die gleiche Persönlichkeit verliehen werden, wäre es doch eine befremdende Vorstellung, zu denken, daß die charismatische Gabe und die der gewöhnlichen Gnadenordnung angehörende göttliche Hilfe außer Zusammenhang ständen. Besteht aber hier eine harmonische Zusammenordnung, dann sicher auch zwischen dem Andachtsleben der für die Stigmatisation Auserwählten und dem stigmatischen Charisma. Dies ist eine

[1] 17. Sept. [2] 1. April. [3] 27. August.

[4] Ich verweise auf Scaramelli l. c. I, 2, Kap. 27 u. 28 (S. 231 ff.); als eine besondere Seite des stigmatischen Phänomens, bei der die subjektiven Momente zur Geltung gebracht werden, nenne ich die Visionen, welche der Stigmenverleihung zur Seite gehen; vgl. Pfülf, l. c. 819. Auch die beiden Abschnitte des folgenden Kapitels (über Ekstase und Vision) dienen zur Beleuchtung der gegenwärtigen Frage.

Auffassung, in der sich Benedikt XIV.[1] und Franz von Sales[2] mit Bonaventura[3] begegnen, und die auch, um dies nicht unerwähnt zu lassen, im römischen Breviere[4] Aufnahme gefunden hat. Die andachtsvolle Liebe zum Gekreuzigten ist bei der Stigmatisation ebenso ein begleitender und vorbereitender Faktor, wie ihr Wachstum eine Frucht der Stigmatisation ist. Die innere Verähnlichung mit dem leidenden Erlöser, das innere Mitleben, Mitleiden ist die wahre Seele der nach außen in die Erscheinung tretenden außerordentlichen charismatischen Auszeichnung.

In der Legende des hl. Franziskus nach dem hl. Bonaventura (Kap. XIII.) wird die Stigmatisation motiviert mit dem Reichtum der göttlichen Gnadengaben, aber auch mit der Höhe und Innigkeit der Kontemplation; die äußere Tatsache und das innere Erleben werden zugleich betont.

Supernae contemplationis dulcedine abundantius solito superfusus ac coelestium desideriorum ardentiori flamma succensus, supernarum coepit immissionum cumulatius dona sentire.

Dum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum, et affectus compassiva teneritudine in eum transformaretur, cui ex caritate nimia crucifigi complacuit, quodam mane circa festum Exaltationis sanctae crucis in latere montis orans vidit . . . (es folgt die bekannte Vision).

Weiter heißt es dann: Dira conspecta crucis affixio ipsius animam compassivi doloris gladio pertransivit . . . Vgl. Brev. Rom., 17. Sept.

In diesem Sinne ist auch die Darstellung P. Schnürers, Franz von Assisi (in „Weltgeschichte in Charakterbildern"), 1905, S. 111, gehalten. Vgl. auch noch unten, n. 340.

Man wird schließlich bei Prüfung dieser außerordentlichen Phänomene doch nicht über das Wort hinauskommen, das Leclerq ausspricht: Vouloir l'ignorer ne servirait de rien et serait contraire à l'esprit philosophique; l'expliquer naturellement est impossible; reste le surnaturel. Les Martyrs, t. III, p. CLV s., nach L. Helmling, Hagiologisches, Katholik 1905, II, S. 53.

§ 36. Ausscheidung der pseudo- und antimystischen Phänomene.

I. Die sogenannte „dämonische Mystik".

Wir haben bisher bei der Besprechung der mystischen Phänomene 260
vorausgesetzt, daß, falls die Tatsächlichkeit feststeht, die wesentliche Frage dahin lautet, ob eine natürliche oder übernatürliche

[1] L. c. l. III, c. 53, n. 17. [2] Theotimus VI, 15.
[3] Vita S. Franc., c. 13. [4] 17. Sept.

Ursächlichkeit vorliege. Dabei haben wir inbezug auf die natürliche Ursächlichkeit verschiedene Möglichkeiten beachtet; so haben wir z. B. Verursachungen von normaler Art und solche von pathologischer Art auseinandergehalten. Es sind aber auch bei den Erscheinungen, welche über den Kreis natürlicher Ursachen hinausweisen, verschiedene Möglichkeiten zu konstatieren. Handelt es sich um Einwirkungen, die offenkundig nach Inhalt und Erscheinungsweise alle Merkmale eines guten Ursprungs und eines guten Endzieles haben, so könnte z. B. die Frage erhoben werden, ob Gott unmittelbar als Urheber zu betrachten sei, oder ob es sich etwa um eine Wirksamkeit der guten Engel handelt, die mit Zulassung, im Auftrage Gottes eingreifen, um das Heil der Seelen zu fördern. Die Offenbarungsgeschichte hat uns Beispiele eines solchen Eingreifens der guten Engel reichlich aufbewahrt, und es kann darum nicht auffallen, daß uns ähnliche Tatsachen im Leben der heiligen Gottesfreunde begegnen. Nur werden wir zugeben müssen, daß beispielsweise bei außerordentlichen Erleuchtungen die Frage, ob Gott unmittelbar oder durch einen Engel wirksam sei, von untergeordneter Bedeutung ist, wenn nur die Erleuchtung selbst als echt und heilsam sich erweist.[1] Wäre dagegen der Fall gegeben, daß eine Einwirkung äußerer oder innerer Art auf eine Ursache hinweisen würde, die einerseits außerhalb des Kreises natürlicher Kausalität liegt, anderseits durch ihre Begleit- oder Folgeerscheinungen als unheilig und heilswidrig sich erweist, so müßte das Phänomen offenbar auf dämonischen Ursprung zurückgeführt werden.

Auf dem Standpunkte des biblischen Offenbarungsglaubens ist darum die Fragestellung der Mystiker angesichts der außerordentlichen Phänomene leicht verständlich. Sind hier, so fragen sie beispielsweise,[2] Anfang, Mitte und Ende der Sache sittlich gut und heilsfördernd? Macht die Seele Fortschritte vom Guten zum

[1] Siehe Kardinal Bona, De discr. spir. VI, n. 2, bei Ribet, Aszetik, Kap. 40.

[2] Ich mache zum Vergleiche aufmerksam auf den hl. Ignatius von Loyola, Exercitia spiritualia, Regulae aliae utiles ad pleniorem spirituum discretionem, et secundae hebdomadae potissimum convenientes; vgl. auch Aug., Civ. D. X, 12; Greg. d. Gr., l. 29 Moral., c. 2. Ferner siehe Juan de los Angeles, Manual de vida perfecta, editio J. Sala, Barcelona, 1905, pag. 165 ff.

Besseren? Gewinnt die Seele an Klarheit und Festigkeit, und insbesondere herrscht in ihr ein tiefer, heiliger Friede? Wird ferner die Erkenntnis und Verehrung des einzig wahren Gottes gefördert, die heilige Gottesfurcht, das heilige, liebende Gottvertrauen in den Seelen befestigt? Oder aber ereignet sich ein Gegenteiliges?[1] Weichen Ruhe und Friede und Besonnenheit und Festigkeit, um der Verwirrung und Aufregung, dem Ungestüm und der Verwegenheit oder der Ermattung und Mutlosigkeit Platz zu machen? Oder besteht vollends ein Widerspruch mit den Wahrheiten des Glaubens, mit den Vorschriften des Sittengesetzes, mit dem Wege der Demut und Vollkommenheit, der Gottes- und Nächstenliebe? Zeigt sich statt eines Aufsteigens zu heiligeren Zielen und höheren Gesetzen eine ungeistige Maßlosigkeit und eine sinnliche Verrohung? Oder dient vielleicht alles nur der Ruhm- oder Gewinnsucht oder der Neugier? Dann, so lautet die Antwort für diese zweite Gruppe von Möglichkeiten, ist auf dämonische Einwirkung zu schließen, — stets vorausgesetzt, daß die natürliche Erklärung versagt.

Was diese letztere Voraussetzung betrifft, muß unumwunden zugestanden werden, daß sie bisweilen vorschnell als gegeben angenommen wurde. Wir werden Beispiele davon finden. Allein, wenn man nicht unbillig urteilen will, darf man den Zweck nicht außeracht lassen, welchen die Mystiker bei solchen Äußerungen verfolgten. Sie wollten die Seelen vor Irrwegen bewahren. Dazu sollte die Unterscheidung zwischen den göttlichen Charismen und den dämonischen Trugwerken dienen. Prüft man daraufhin die von den Mystikern gegebenen Regeln zur Unterscheidung der Phänomene, so ersieht man, daß dieselben durchaus zuverlässig und zweckdienlich waren, insoweit sie die Kennzeichen eines ungöttlichen Charakters klarlegten. Ob nun die Phänomene, die jenseits dieser Grenzlinie lagen, etwa pathologisch verursacht sein könnten, das blieb zwar so wenig ununtersucht, als die Frage ungestellt blieb, ob, was als heiliges Charisma sich empfahl, vielleicht doch eine psychologische Erklärung zulasse, — aber die eine wie die andere Frage hätte

[1] Inge, l. c., p. 220, hebt inbezug auf Theresia von Jesus hervor, daß sie sich wohl die Frage stellte, ob ihre Visionen göttlichen oder dämonischen Ursprungs seien, nicht aber, inwieweit sie als „objektive" oder „subjektive" zu gelten hätten; vgl. übrigens Theresias „Leben", Kap. 27 u. 29.

vielfach eine eingehendere Erwägung gefordert, besonders da, wo eine über die praktischen Direktiven hinausgehende prinzipielle Betrachtung versucht wurde. Gleichwohl verdienen die Mystiker des sechzehnten oder siebzehnten Jahrhunderts, wenn sie bei der Frage, ob es sich um dämonische Besessenheit oder um Halluzinationen und andere psychopathische Zustände handle, zu wenig strenge waren, viel eher Nachsicht als jene, die im neunzehnten Jahrhundert rundweg den ganzen Hypnotismus und Spiritismus als dämonischen Spuk betrachten würden. Es waren eben früher die einschlägigen psychologischen und pathologischen Phänomene weniger aufgehellt. Gegenwärtig aber wäre es unverzeihlich, ohne Kontakt mit den wirklichen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung zu bleiben.

261 Nicht minder notwendig ist freilich der Kontakt mit der theologischen Wissenschaft, welche gegen die Auswüchse des Aberglaubens mit der gleichen Entschiedenheit sich wendet, mit der sie, gegenüber dem Unglauben, eintritt für die Rechte des kirchlichen Glaubens an die Existenz und das Wirken guter und böser Geister.

Die katholische Dogmatik, welche aus Schrift und Überlieferung nachweist, daß ein Teil der Engel aus der gnadenvollen Höhe, auf die sie von Gott erhoben waren, herabgestürzt und, zur Strafe für den Frevel nunmehr der Unseligkeit überantwortet, feindselig den gottsuchenden, gottliebenden Seelen gegenübersteht, — dieselbe Dogmatik lehrt auch, daß diesen bösen Engeln keine Gewalt eingeräumt ist außer durch Zulassung Gottes, und daß insbesondere ihre Versuche zur Einwirkung auf das sittliche Handeln des Menschen an der Schranke des freien Willens Halt machen müssen. Mag der böse Geist von außen her oder durch die Benützung der Phantasie die Objekte des sündlichen Begehrens dem Menschen vorführen oder durch Beeinflussung körperlicher Zustände oder zum Bösen disponierender Gemütsstimmungen Gefahren bereiten: „einen direkten und nötigenden Einfluß vermag er auf den freien Willen des Menschen nicht auszuüben".[1] Und mag die uns allen innewohnende Begierlichkeit, die zum Bösen reizen und locken will,[2] durch den Einfluß des Versuchers noch so günstige Dispositionen

[1] Th. H. Simar, Dogmatik[3], S. 303. [2] Jak. 1, 14.

des Bösen bilden: immer und allzeit wird das Wort der Schrift gewahrt bleiben, daß niemand über seine Kräfte versucht wird,[1] sowie das andere, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten gereichen.[2] „Wenn freilich", meint der hl. Augustinus, „der Satan uns schaden könnte, wie er wollte, dann wäre zu fürchten, daß kein Gerechter und kein Gläubiger mehr auf Erden bliebe." Aber der gleiche Gott, der aus weisen Gründen zuläßt, daß der Satan Versuchungen bereite, hat auch Erbarmen mit denjenigen, welche die Versuchung erleiden,[3] und gewährt ihnen seine Hilfe, damit der Versucher zuschanden werde, die Versuchten aber in der Geduld, im Glauben an Gott und seine Vorsehung, in der Treue und Beharrlichkeit, wie geprüft, so erprobt werden.[4]

Daß dieser kirchliche Standpunkt nicht eine Förderung des 262
Aberglaubens, sondern ein Schutzwall gegen denselben ist, läßt sich unschwer nachweisen. Hier aber mögen wenige Andeutungen genügen. Mit der bestimmten Aussprache, daß nur durch Gottes Zulassung dämonische Infestationen statthaben können, ist notwendigerweise eine strenge, wenngleich nur implicite gegebene Zensur über die Tendenz verhängt, ohne zureichenden Grund die dämonische Ursächlichkeit für alle etwas ungewöhnlichen Phänomene anzunehmen. Weshalb? Es liegt dies in der Konsequenz des Glaubens an die Teleologie und Harmonie des göttlichen Einwirkens auf die Geschöpfe. Da Gott selbst „nur selten und nie anders als um höherer Zwecke willen durch Wunder in das Gefüge der Naturordnung eingreift", ist es eine widersinnige Annahme, daß der gleiche Gott der Bosheit des Satans ein willkürliches Schalten mit den Naturkräften zum Betrug und Verderben der Menschheit gestatten sollte.[5]

Der Christ braucht deshalb nicht zu zittern und zu zagen vor den Mächten der Hölle, zumal, wenn er in der Gnadenverbindung mit seinem Gott verbleibt und im frommen Gebrauche der von Christus durch die Kirche gebotenen Gnadenmittel fort und fort

[1] 1. Kor. 10, 13. [2] Röm. 8, 28.

[3] Enarr. in Ps. 41, c. 20, Ribet l. c.

[4] Vgl. Aug., De Trin. III, 7, 12.

[5] Siehe Schneider, Der neuere Geisterglaube, S. 537, Walter, Aberglaube und Seelsorge, S. 270; Schneider zitiert (S. 534) das Wort des heil. Augustinus (Civ. D. VII, 2): „Non enim possunt, quod non sinuntur efficere."

seine sittliche Kraft wahrt und stärkt. Damit ist aber ein weiterer Schutz gegen den Aberglauben gegeben, und zwar gegen jene Form, die nach ihrer Innenseite als krassteste Verirrung und nach den Folgeerscheinungen als verhängnisvollster Wahn sich darstellt. Es ist ein abergläubischer, jeder Wahrheit entbehrender Wahn, daß es Mittel gebe (die sog. Kunst der schwarzen Magie), wodurch der Mensch imstande wäre, „nach seinem Willen Geister zu zitieren und zu bannen oder dämonische Kräfte sich dienstbar zu machen".[1] Wahr ist, daß der Mensch den Frevel wagen kann, dergleichen zu suchen, und wahr ist, daß in solchem Falle mehr als in jedem anderen Falle dem bösen Geiste Anknüpfungspunkte für sein trügliches, verderbliches Einwirken gegeben sind, wie denn auch anderseits eine solche geistige und sittliche Verfassung die denkbar nächste Disposition für krankhafte Selbsttäuschungen und für kecke Betrügereien herstellt. Aber sinnloser Aberglaube ist es, daß ein solcher „Vertrag" mit den dämonischen Mächten den Menschen in unwiderrufliche Abhängigkeit von ihnen bringen könnte, als ob der Mensch nicht jeden Augenblick mit Gottes Gnade von solchem Freveltruge sich abzukehren vermöchte, und ebenso sinnlos ist nach dem oben Gesagten der Wahn, daß die bösen Geister demjenigen, der ihnen einmal zugeschworen, nach dessen Laune zu Diensten sein wollten und könnten — die Zukunft enthüllend, höhere Kräfte verleihend, vor Schaden bewahrend. Zeigt nun trotzdem die Geschichte, wie hartnäckig immer und immer wieder im Laufe der Zeiten auch unter christlichen Völkern dieser Aberglaube auftritt und zu welchen abenteuerlichen, dem vernünftigen Denken hohnsprechenden Irrpfaden er verleitet, dann kann hieraus billigerweise nur die eine Folgerung gezogen werden: daß die christliche Kirche ungemessenen Schwierigkeiten gegenübersteht, wenn sie es unternimmt, den in Jahrtausende hinaufreichenden Grundstock heidnischen Wahnes bis auf die letzten Wurzeln auszurotten. Was alles die Kirche getan hat, um die Fesseln des Aberglaubens, in denen die Völker lagen, zu sprengen, kann der Unbefangene aus der Geschichte ersehen.

Hat nicht beispielsweise gleich das erste deutsche Nationalkonzil unter dem hl. Bonifatius i. J. 742 bestimmt, daß jeder Bischof in seiner Diözese mit Beihilfe des Grafen seine Sorgfalt darauf

[1] Heinrich, Dogmatische Theologie, Bd. V², S. 819.

verwende, daß das christliche Volk der Zauberkünste, Wahrsagereien, Hexereien sich enthalte?

Hat nicht u. a. Burchard von Worms in seinem großen unerbaulichen Index der Verirrungen des Volksglaubens auch den Hexenwahn unter die straffälligen Vergehen gerechnet?

Er spricht von dem Wahne, „daß es Weiber gebe, die durch Zauberkünste die Gemüter der Menschen umändern, Haß in Liebe, Liebe in Haß verwandeln, oder die Güter der Menschen durch Zaubereien beschädigen oder stehlen können", ferner von dem Wahnglauben, daß Weiber „zur Nachtzeit mit der angeblichen Göttin Hulda und einer großen Menge anderer Weiber auf Tieren reiten" usw. Migne P. l. 140, 961.

Eine Synode von Cöln i. J. 1356 schließt alle, die sich mit Zauberei und Wahrsagerei befassen, aus der Kirchengemeinschaft aus, und verlangt, daß ihre Namen an jedem Sonn- und Festtag in der Kirche, welcher sie zugehören, öffentlich verkündigt werden.[1]

Nicht minder hat die römische Mutterkirche bis in die neueste Zeit herein[2] an dem weltgeschichtlichen Kampfe, den die Kulturmächte gegen den Aberglauben zu führen hatten, nicht bloß steten Anteil genommen, sondern in demselben die erste und entscheidende Stelle behauptet, „so daß von den Siegen, die über diesen Feind der Wahrheit und der guten Sitte errungen worden, ihr der weitaus größte Teil zufällt. Noch mehr. Alle anderen Kulturmächte konnten nur insoweit an diesem Kampfe und an diesen Siegen Anteil nehmen, als sie selbst, mit der Kirche aufs innigste verbunden, im Geiste der Kirche und von ihren geistigen und sittlichen Einflüssen getragen, in den Kampf eintraten. So wird es immer sein."[3]

„Wenn überhaupt," so äußert sich ein neuerer Vertreter der medizinischen Wissenschaft,[4] „irgendeine Persönlichkeit imstande ist, dem Aberglauben . . . erfolgreich entgegenzuwirken, so ist es der Priester. Daß der ganze großartige Apparat unserer modernen Bildung nicht das Rüstzeug ist, mit dem man den im finsteren schleichenden Feind bekämpfen kann, das beweist doch gewiß

[1] Nach Simar, Der Aberglaube, 1877, S. 58 ff., woselbst weitere Beispiele und Belege.

[2] Vgl. den Index der verbotenen Bücher, von Leo XIII. neugeordnet, p. I, cap. V.

[3] Simar, l. c. S. 67. Über den Hexenglauben und über die Stellung der Kirche zu demselben vgl. Walter, l. c. S. 271 ff.

[4] A. Stöhr, Pastoralmedizin, 1878, S. 394.

ausreichend die enorme Ausbreitung, die der Aberglaube in den verschiedensten Formen gerade unter der Bevölkerung an den Kristallisationskernen der neuzeitlichen Kultur, den großen Städten, erreicht hat ... Der Priester, dessen Amt es ist, die reichen Schätze der göttlichen Gnade zu verwalten, der mit vollen Händen probehaltige Münze bieten kann statt des trügerischen Katzengoldes des Aberglaubens ..., er hat das Recht, die Stimme gegen all den Lug und Trug zu erheben, der seit Jahrhunderten immer und immer wieder mit nie endender Aufdringlichkeit dem Volke geboten wird, so oft eigene oder fremde Schuld es abhalten, die Wahrheit da zu hören, wo sie jeder Zeit gelehrt worden ist." In der Tat! Solange die Freiheit des Menschen bleibt, kann die Wahrheit nicht verhindern, daß viele dem Irrtume dienen, noch kann der Glaube hindern, daß manche dem Aberglauben sich in die Arme werfen. Wo man aber der Wahrheit ihr Recht einräumt, überwindet sie die Irrtümer, und genau so schwindet der Aberglaube im gleichen Verhältnisse, in welchem wahrer Glaube, wahre, erleuchtete Gläubigkeit in Geltung steht, wie es noch immer in der Kirche der Fall ist.

263 Im direkten Widerspruch mit dieser Anerkennung der Verdienste, welche die Kirche um die Überwindung des Aberglaubens sich erworben, steht der Vorwurf, daß vielmehr die Kirche durch das Festhalten am Exorzismus und an der Möglichkeit der Besessenheit, als der Voraussetzung dieses Exorzismus, den Aberglauben gefördert habe und fördere.

Indessen, was zunächst die Besessenheit selbst betrifft, so lauten die biblischen Zeugnisse über ihr Vorkommen so bestimmt, daß für den bibelgläubigen Standpunkt eine Bestreitung ihrer Tatsächlichkeit oder eine Umdeutung ihres Charakters ausgeschlossen ist; dazu kommt die stete Tradition.[1] Dabei wird an sich zu unterscheiden sein zwischen der eigentlichen Besessenheit („possessio"), bei „welcher der unreine Geist den Leib und die niederen Seelenkräfte des Menschen innerlich so ergreift und gewaltsam beherrscht, daß dieser auch den Gebrauch seiner höheren Seelenkräfte mehr oder minder verliert und als willenloses Werkzeug Satans erscheint", und der uneigent-

[1] Siehe Simar, Dogmatik, [3], S. 304 f.

lichen Besessenheit („obsessio"), „die in äußerlichen Vexationen und Angriffen des bösen Feindes besteht".[1] Für den gegenwärtigen Zweck aber kann von dieser Unterscheidung abgesehen werden, da die Heilige Schrift offenbar auch Fälle der ersten Art im Auge hat und da mit der Möglichkeit, bezw. mit der Tatsächlichkeit dieser schwereren Fälle ohnehin die Möglichkeit der leichteren Phänomene gegeben ist. Ich erinnere also beispielsweise an den Bericht des hl. Lukas: „Und es war ein Mann in der Synagoge, der hatte den Geist eines unreinen Dämons und schrie mit lauter Stimme: ‚Laß ab! Was haben wir mit dir, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen, uns zu verderben? Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes!' Und Jesus schalt ihn und sprach: ‚Verstumme und fahre aus von ihm!' Und der Dämon warf ihn mittenhin und fuhr aus, ohne ihm Schaden zu tun. Und Entsetzen befiel alle, und sie redeten untereinander und sprachen: ‚Was ist dies, daß er mit Macht und Gewalt den bösen Geistern gebietet, und sie fahren aus!'" [2]

Was hat der Glaube, was hat die Wissenschaft hierüber zu urteilen?

Man hat behaupten wollen, daß der Herr bei solchem Handeln und Reden lediglich der populären Anschauungs- und Ausdrucksweise sich anbequemt habe. Hiergegen sprechen vor allem zwei Gründe. Bei Matthäus lesen wir nämlich, daß Jesus gelegentlich seine Gewalt über die Dämonen als ein Argument für seine Messiaswürde anführt. „Wenn ich," spricht er, „im Geiste Gottes die Teufel austreibe, wohlan, so ist zu euch das Reich Gottes gekommen." [3] Vom Munde des Wahrhaftigen kommend, gestattet dies Wort keine Umbiegung. Sodann wissen wir aus wiederholten Berichten, daß der Herr seinen Jüngern die Gewalt mitteilte, den Exorzismus erfolgreich anzuwenden;[4] dies schließt nun vollends die obige Hypothese aus, da der Stifter der Kirche nimmer — am wenigsten in einer so positiven Weise — mitwirken konnte, eine Anschauungsweise dauernd zu erhalten, die er selber nach der supponierten These für irrig gehalten hätte.

---

[1] Ebenda.

[2] Luk. 4, 33—37.

[3] Matth. 12, 28.

[4] Mark. 3, 15 und 16, 17; Matth. 10, 1 vgl. Luk. 10, 17.

264 Ganz unmöglich ist es, die neutestamentlichen Besessenheitsfälle als bloße Krankheitsfälle zu fassen.[1] Denn daß der Herr selbst sich hierüber getäuscht habe, bleibt für den Standpunkt des Glaubens im vorhinein ausgeschlossen; daß er aber die Krankheit als solche erkannt und gleichwohl vor dem Volke und seinen Jüngern den Glauben an ein dämonisches Phänomen simuliert habe, ist nach dem eben Gesagten gleichfalls unmöglich. Niemand wird übersehen, daß in der Tat die Besessenen zahlreiche Krankheitssymptome an sich trugen und daß sie von wirklichen leiblichen Gebrechen heimgesucht waren, vor allem auch von Gebrechen, welche in den verschiedenen Formen der Psychosen auftreten. Es ist aber unrichtig, daß die Besessenen nur die Symptome natürlicher Krankheit zeigten. „Daß die Dämonischen stumm, taub, mondsüchtig, epileptisch, tobsüchtig usw. entgegentreten, dies alles weist nicht zwingend über natürliche Störungen hinaus, — es erschöpft aber auch die Erscheinungen der Besessenheit nicht.[2] Die Evangelien erzählen, daß Besessene „Jesus von Nazareth", den sie nie gesehen, erkannten, ihm als dem Heiligen huldigten, vor seiner Gegenwart zitterten: das sind nicht mehr symptomatische Äußerungen eines natürlich Kranken, sondern eben Zeichen des tiefer gründenden Übels, des unheimlichen Geistes, den der Heiland selber signalisiert." [3] Überdies ist es untunlich, zu verneinen, daß die pathologischen Zustände wenigstens teilweise als Folgeerscheinung des dämonischen Zustandes sich darstellen. Die Heilungen der Besessenen konnten deshalb in einem Falle als Doppelheilungen erfolgen, als Befreiung vom bösen Geiste und als Heilung von körperlicher Krankheit, oder sie konnten in einem anderen Falle dadurch sich vollziehen, daß der böse Geist ausgetrieben wurde und damit, beim Wegfalle der eigentlichen Ursache der physischen Störung, diese letztere selbst gehoben war.

Sehen wir nun, daß im Bereiche der neutestamentlichen und altkirchlichen Zeitgeschichte die Besessenheitsfälle mit größerer Häufigkeit auftreten, so dürfen wir den Grund darin sehen, daß, eben der vollen Entfaltung der messianischen Offenbarung gegenüber,

[1] Hierzu vgl. A. Lotz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, 1907.

[2] Man vergleiche hierzu (zunächst zu Mark. 3, 9—12) Dr. med. K. Knur, Christus medicus, S. 42 f.

[3] Grimm, Leben Jesu, Bd. 2², S. 559 f.

auch das Reich der gefallenen Geister in verzweifeltem Versuche das Aufgebot gottfeindlichen Wirkens zu verstärken suchte.[1] Die ganze Zeit des messianischen Lebens scheint doppelt dazu angetan, wie das Wirken der Gnade, so das Gegenspiel der Ungnade, mehr als sonst in die sichtbare Erscheinung treten zu lassen. Denn in der Regel vollziehen sich ja Gnade und Ungnade im Innern des Menschen. Aber nach beiden Seiten hin kann die Regel durchbrochen werden. In einer Reihe außerordentlicher Vorgänge kann die Fülle der Begnadigung nach dem Äußeren sich abstrahlen oder nach dem Äußeren hin erweitert werden, wie wir gesehen haben und noch sehen werden. Diesen echten wunderbaren Phänomenen der Mystik können nun als gegensätzliche Nachbilder die unheiligen und unheilvollen Phänomene der Besessenheit gegenübertreten, und zwar so, daß hier die äußeren Erscheinungen als Abschattung des inneren Verfalles sich darstellen, wenngleich dies nicht bei allen dämonischen Phänomenen zu sagen ist. Jeder Blick aber auf die maßlosen Erniedrigungen, in welchen die Dämonischen des Evangeliums vor unserem Auge stehen, und auf das messianische Macht- und Heilwort, — jeder solche Blick läßt den Triumph der messianischen Gnade hell erstrahlen.

Und mit Recht rühmen auch die Apologeten der ersten Jahrhunderte die Macht des Namens Jesu über die Dämonen;[2] denn nicht aus eigener Macht, sondern in der Kraft des Heilandes exorzisierten die Christen.

Die Gewißheit, daß Christus immerdar mit seiner Kirche ist, 265
gibt denn auch die Erklärung dafür ab, daß die Kirche in den späteren wie in den früheren Jahrhunderten bei den Fällen, in welchen nach reiflicher Prüfung die Annahme dämonischer Besessenheit begründet erscheint, den Exorzismus vorzunehmen gestattet. Wer aber gewohnt ist, die Erscheinungen des echten kirchlichen Lebens nicht nur oberflächlich und nach dem Hörensagen zu beurteilen, sondern von der Nähe aus zu prüfen, wird auch hier seine Mühe mit der Einsicht belohnt finden, daß ein etwaiger Mißbrauch nicht der Kirche, sondern dem einzelnen zur Last fällt.

---

[1] Vgl. hierzu Grimm, l. c. S. 556 ff.

[2] Vgl. z. B. Justin M., Apol. II, c. 6; Minuc. Fel., Oct., c. 27; Tertull., Apol., c. 23.

Welche Vorbedingungen fordert die Kirche von dem Geistlichen, der den Exorzismus vornimmt? Er soll in gleicher Weise, wie er durch Frömmigkeit sich auszeichnet, so durch Klugheit und durch ein reiferes Alter sich empfehlen und durch Lauterkeit des ganzen Wandels.[1]

Welche Winke gibt ihm alsdann das Rituale? Zuerst, daß er die bewährten Autoren zu Rate ziehe, neben der eigenen Erfahrung![2]

Was wird ihm zugleich aufs nachdrücklichste eingeschärft? Daß er nicht leichtgläubig sei, und nicht vorschnell einen Besessenheitsfall annehme! Und dies deshalb, weil er sonst in Gefahr kommt, Erscheinungen, welche der Melancholie oder anderen pathologischen Formen zugehören, dem bösen Geiste zuzuschreiben.[3] Natürlich setzt das Rituale den Fall als möglich voraus, daß gleichzeitig nebeneinander eine gewöhnliche Krankheit und eine dämonische Besessenheit statthabe;[4] es ist überhaupt beachtenswert, daß wiederholt die Besessenen als „infirmi" eingeführt werden.[5]

Wenn die Kirche darauf dringt, daß der Besessene, „falls er nach seinem geistigen und körperlichen Zustande hierzu fähig ist", die etwaigen sittlichen Defekte durch sakramentale Beichte tilge und so die Hindernisse der Befreiung vom bösen Feinde beseitige, daß er die heilige Kommunion würdig empfange, und daß er durch die Akte des Glaubens, durch innere Sammlung, demütiges, zuversichtliches Gebet, durch starkmütige Geduld positiv zu seiner Befreiung mitwirke,[6] so ist dies alles etwas Selbstverständliches, — schon deshalb, weil auch sonst bei den Sakramentalien — und der Exorzismus gehört zu ihnen — eine solche subjektive Mitwirkung verlangt wird. Auch der Ritus selbst mit seinen Lesungen, Psalmen, Adjurationen, Orationen ist, unbeschadet der Bedeutung, die dem Sakramentale als solchem zukommt, von hohem Werte für die Förderung der entsprechenden Stimmung, die nach der ausdrücklichen Anweisung des Rituale in dem zu Exorzisierenden „während des Ritus"[7] vorhanden sein soll.

---

[1] Rituale Romanum, Pauli V. P. M. iussu editum, tit. X, cap. 1, n. 1.
[2] Ibid. n. 2.
[3] n. 3. [4] n. 11.
[5] Vgl. n. 5, 6, 7.
[6] n. 12. [7] Ibid.

Was endlich die Kennzeichen betrifft, welche darauf schließen lassen, daß es nicht um einen bloßen Krankheitsfall sich handle, so verzichtet das Rituale darauf, alle aufzuzählen.[1] Beispielsweise werden erwähnt: ein eigentliches Sprechen[2] in einer dem Sprechenden unbekannten Sprache, die Offenbarung entfernter und verborgener Dinge, die Entfaltung einer Kraft, welche durchaus das natürliche Maß übersteigt. Dazu wird noch eigens gesagt, daß in dem Falle, in welchem mehrere Anzeichen zusammentreffen, auch das Urteil zuverlässiger sei.[3]

Sicherlich ist es ganz im Sinne der Kirche und liegt es in 266
der Konsequenz der eben mitgeteilten Vorschriften, wenn die Theologen beifügen, daß man ein ärztliches Gutachten veranlassen solle.[4] Die oberste kirchliche Behörde selbst, welche in Sachen der Heiligsprechung über mystische Phänomene, die ins Körperliche einschlagen, entscheidet, tut dies nicht, ohne die Sachverständigen gehört zu haben, wie z. B. bei der Prüfung der Heilungswunder. Obwohl das Urteil eines im inneren und äußeren Leben erfahrenen und in der Krankenbeobachtung geübten Seelsorgers mit dem Urteile des Berufsarztes, wo es sich um Konstatierung einer Psychose handelt, regelmäßig übereinstimmen wird, so bringt doch, abgesehen von der kundigen Beratung im Dienste der Heilpflege, das fachmännische Gutachten offenkundige Vorteile. Nicht entschieden genug kann der Rat abgewiesen werden, den Scaramelli geben will: daß beim Zweifeln darüber, ob es um eine natürliche Krankheit oder um einen dämonischen Zustand sich handle, der geistliche Führer für sich selbst, ohne den Arzt entscheide. Als Grund gibt der Autor an, daß gemeinhin die Ärzte der Erfahrung ermangelten, die erforderlich sei, um mystische Zustände zu beurteilen, und geneigt seien, alles der Natur zuzuschreiben.[5] Allein auch nach kirchlichen Grundsätzen steht im Zweifel die Präsumption

---

[1] Cf. n. 3 (et id genus alia).

[2] Über die Vorsicht in der Feststellung dieses Kriteriums vgl. B. Heyne, Über Besessenheitswahn, 1904, S. 106 f.

[3] Rit. R., l. c., n. 3.

[4] So z. B. Benger, Pastoraltheologie Bd. 2, S. 709; Heyne, a. a. O., S. 146.

[5] L. c. II. Teil, S. 333 f. Vgl. dagegen A. Stöhr, Pastoralmedizin, S. 397.

stets für den natürlichen Charakter und für die natürliche Verursachung. Die Anzeichen aber, welche nach Scaramelli auf dämonische Infestation schließen lassen, sind so problematisch, daß heute kein Theologe mehr daraufhin ein Urteil wagen wird. Denn, daß gerade zur Zeit des Gebetes und des Empfanges der heiligen Sakramente Ohnmachten, Beklemmungen, Herzklopfen und ähnliche Dinge sich einstellen, und daß solche Zustände durch die Anwendung von geistlichen Mitteln, wie z. B. durch den Befehl des geistlichen Führers, weichen oder von selbst bei der Rückkehr zu profanen Beschäftigungen aufhören,[1] kann recht wohl auf natürliche Weise, durch Suggestion und Autosuggestion, erklärt werden, solange nicht weitere, bestimmtere Anzeichen gegen die natürliche Erklärung sprechen.

A. Stöhr, Pastoralmedizin, S. 370, sagt mit Recht: „Man sollte sich überall da, wo es sich darum handelt, den richtigen Standpunkt für die Beurteilung solcher rätselhafter Vorfälle zu finden, nie auf die persönlichen Eindrücke verlassen . . . Es sollte noch ein zweites Augenpaar seine Kontrolle üben, die um so dringender geboten ist, je lebhafter die Phantasie des ersten Beobachters im Augenblicke der geistigen Erregung durch das Gesehene und Gehörte in Wallung gerät, und je mehr er geneigt ist, bei Vorkommnissen, deren Erklärung auf dem gewöhnlichen Wege schwer fällt, sich vielleicht etwas allzu voreilig supranaturalistischen Anschauungen über deren Zustandekommen hinzugeben." Für Simulanten und Simulantinnen ist es ja ein besonderer Triumph, den Priester zu täuschen! Dem Arzte gegenüber verlieren sie vielfach, wenngleich nicht immer, die imponierende Sicherheit des Auftretens; damit ist die Entlarvung erleichtert. Ebenda, S. 370 f. Der gleiche Fachmann gibt eine sehr lehrreiche ausführliche Darstellung eines Scheindämonismus aus der eigenen Praxis, S. 364 ff.

267 Die Geschichte hat manche Begebenheit aufgezeichnet, die geeignet ist, für alle Zukunft zu warnen vor Übereilung und vor Überschätzung des eigenen Urteils. Wir haben selbst Fälle, in denen ganze Kommissionen falsche Entscheidungen getroffen haben. Ich persönlich rechne hierher die bekannte Besessenheitsgeschichte der Nonnen von Loudun, und ich halte die Art und Weise für ganz verfehlt, in welcher Bonniot in dieser Frage zum Apologeten sich aufwirft. Es ist gar nicht abzusehen, weshalb mit der Erklärung der einschlägigen Berichte die Echtheit oder Unechtheit aller Besessenheitsfälle und die Existenz oder Nichtexistenz der gefallenen

[1] L. c. II. Teil, S. 333 f. Vgl. dagegen A. Stöhr, Pastoralmedizin, S. 397.

Engelgeister stehen und fallen solle, wie Bonniot unbesonnenerweise behauptet.[1] Die Symptome der Besessenen von Loudun fordern eben den Versuch einer pathologischen Erklärung geradezu heraus. Ohne Bedenken gibt Poulain zu, daß bei der Superiorin des Klosters, von welcher die Epidemie ihren Ausgang nahm, ein „pathologischer Fond" mit hinlänglicher Evidenz konstatiert werden könne.[2] Auch Bonniot meint, daß wenigstens die Krämpfe, welche bei der Sache (nächst sexuellen Halluzinationen) eine so große Rolle spielen, zum guten Teile als krankhafte Erscheinungen aufzufassen seien.[3] Daß man aber einen Schritt weitergehen muß, scheint mir durch einen einzigen Umstand hinlänglich erwiesen. Bonniot selbst berichtet ihn. Nachdem man jahrelang mit einem gewaltigen Aufgebot von Exorzisten und Exorzismen an diesen bedauernswerten Kranken nichts ausgerichtet hatte, gewann man erst allmählich einen Erfolg, seitdem man mehr Mühe verwandte auf die Pflege des inneren Lebens und auf die gesamte aszetische Schulung. So ward dann nach fünfjähriger Prüfungszeit die Oberin Jeanne des Anges i. J. 1637 von allen Quälereien befreit und völlig geheilt, vor allem durch das Verdienst des P. Surin aus der Gesellschaft Jesu. Nach seiner Abreise aber fuhr man fort, ihre noch nicht wiederhergestellten Mitschwestern zu exorzisieren bis zum Ende d. J. 1638. Mehr und mehr nahmen die fremdartigen Zustände ab. Die „Besessenen" selbst „baten ihre Exorzisten, sie nicht mehr zu exorzisieren, da sie, wie sie sagten, hofften, sie würden, wenn man sie bloß mit ihrem Inneren sich beschäftigen ließe, nicht mehr von den Dämonen geplagt werden"! Weil sie immer wieder dasselbe sagten, ließen wenigstens die Exorzisten das äußere Aufsehen weg, mit dem sie früher die Exorzismen vorgenommen hatten — man war u. a. prozessionsweise in die Kirche gezogen! Endlich zogen sich die Exorzisten ganz zurück, da der König die ausgeworfene Sustentation strich, und alsbald waren alle Nonnen so ruhig wie die früher geheilte Oberin![4] Von 1632—1639 hatten die als

[1] L. c. S. 367. [2] p. 428 Anm. 1.

[3] S. 385 und S. 395.

[4] S. 397 f. Bonniot sagt zur Erklärung des wichtigen Umstandes, daß die Exorzismen erfolglos waren, während ihre Einschränkung, bezw. Unterlassung zur Heilung führte: „Damit diese Prüfungen in dem Maße förderlich wären, welches Gott ihnen zugemessen hatte, durfte die Befreiung nicht das

dämonisch betrachteten Zustände gedauert, bis sie schließlich völlig erloschen waren. Man muß wohl Debreyne recht geben, der, ohne eine nähere Untersuchung des Falles zu unternehmen, hinlänglich andeutet, daß bei anderer Behandlung das Übel rascher gewichen wäre.[1]

Debreyne weiß von einem ähnlichen Falle zu berichten, in welchen er selbst ärztlich einzugreifen berufen war. Auch hier handelte es sich um die Mitglieder eines Frauenklosters, welche von einer epidemischen psychischen Störung befallen waren. Sie hörten in den Gängen vor ihren Schlafzellen nächtlicherweile entsetzliches Schreien und Heulen, und dann wieder Stürmen und Donnern bei heiterstem Himmel. Dazu kamen dann heftige Konvulsionen, Lach- und Weinkrämpfe. Sie nahmen auch die schwierigsten, mit dem Gleichgewichtsgesetze anscheinend nicht zu vereinbarende Stellungen an, unternahmen mit erstaunlicher Gewandtheit spontane Kletterübungen, selbst während der Zeit ihrer religiösen Übungen. Dazu kamen regellose Irrfahrten der Phantasie und begreiflicherweise auch schwere Depressionen des Gemütes, sowie Trübungen des gesamten geistigen Lebens- und des sittlichen Empfindens.[2] Was hier vor allem interessiert, ist die therapeutische Methode, welche Debreyne anwandte. Er sah sofort ein, daß alles, was die Aufmerksamkeit der Kranken und der Umgebung stärker auf diese abnormen Dinge hinlenkte, genau so schädlich einwirken müßte, als jedes Ablenkungsmittel einen günstigen Einfluß ausüben werde. Anhaltende, aber abwechselnde körperliche Arbeit und Einhaltung der gewöhnlichen klösterlichen Lebensordnung unter energischer, heilsam demütigender Ignorierung der außerordentlichen Dinge führten zum Ziele.[3] — Was hier zur Therapie empfohlen wird, verdient auch nach seiten der Präventive die ernsteste Beachtung.

Walter macht im Anschlusse an die Besprechung solcher Fälle die treffende Bemerkung: „Man sieht, daß auch die Pflegestätten

---

Resultat der Exorzismen, sondern mußte die Frucht ihrer Fortschritte in den christlichen Tugenden sein!" (S. 396.) Aber liegt es denn wirklich nicht um vieles näher, die Sache dadurch zu erklären, daß der Exorzismus nicht wirkte, weil keine Besessenheit vorhanden war?

[1] Théol. mor., 5, p. 327.

[2] Ibid., p. 330 f. [3] p. 331 f.

der Frömmigkeit nicht von solchen entsetzlichen Heimsuchungen verschont blieben. Solche Klosterepidemien scheinen jedoch verhältnismäßig selten zu sein. Immerhin geben sie dem Seelsorger einen beherzigenswerten Wink: er möge Sorge tragen, daß die aszetischen Übungen innerhalb mäßiger Schranken betrieben werden, daß der Hauptakzent mehr auf Abtötung des Willens als auf Martern des Körpers gelegt werde, ferner daß die Gesetze der Hygiene befolgt werden, was Ernährung, Ruhe und Erholung anlangt. Auch das geistliche Leben, die Betrachtung usw. muß derartig geordnet sein, daß die Phantasie sich nicht allzusehr erhitze, besonders was die Vorstellungen vom Reiche und Wirken Satans anlangt." [1]

Ich möchte daran eine Beobachtung von Poulain anschließen, 268
die einen speziellen Beitrag zur präservativen und therapeutischen Kasuistik auf diesem Gebiete darstellt. „Stellen wir uns," sagt der Autor, „ein frommes, für äußere Eindrücke sehr empfängliches Mädchen vor, das zufällig hört, wie eine Blasphemie gegen Gott ausgesprochen wird, und das darüber sehr erschrickt. Nachher kommt dieser Person die lebhafte Erinnerung daran, — einmal, zweimal. Bei der Zartheit des Gewissens zittert sie über den Gedanken, daß ihr selbst ein solches blasphemisches Wort über die Lippen komme. Die Einbildungskraft beschäftigt sich mehr und mehr damit, und auf einmal ertappt sie sich darüber, daß sie angefangen hat, solche Worte zu bilden, gerade wie andere von selbst eine Singweise wiederholen, die sie interessiert hat." [2] Auf diesem Wege kann in der Tat, beim Hinzukommen weiterer physischer oder psychischer Irritationen, der Besessenheitswahn, an jene Zwangsbewegungen anknüpfend, sich ausbilden.

Nicht minder würde sich für den Besessenheitswahn disponieren, wer der Prätention folgen würde, als Opfer für andere von Gott zur Erduldung dämonischer Infestation bestimmt zu sein. Poulain warnt nachdrücklich vor solchen Tendenzen.[3] Liest man die Krankheitsgeschichte des im Loudunbericht erwähnten P. Surin, so kann man unmöglich verkennen, daß, so lauter und heroisch auch in diesem Falle die Absicht war, dennoch die Bitte Surins, an Stelle

[1] A. a. O. S. 297. Dazu vergleiche man auch die weisen Mahnungen der hl. Theresia, oben, S. 217.

[2] L. c., p. 438.

[3] p. 451 f.

der Oberin einen Teil der Besessenheitsqualen zu übernehmen,[1] ursächlich, und zwar in Weise einer natürlichen Verursachung, auf die Psychose des edlen Mannes einwirkte.

269 Dabei braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß die Annahme einer Psychose bei Surin und überhaupt die Hervorhebung der pathologischen Momente bei den Besessenheitsberichten nicht die Bedeutung hat, einen Schatten auf die betreffenden Personen zu werfen. Was Surin vor und nach seiner Erkrankung als Schriftsteller geleistet hat, bleibt durch die Krankheitsepoche wahrlich unberührt, umsomehr als er, wie oben erwähnt, den Ruhm so manchen Arztes teilt, der, um den Patienten zu retten, sich selbst gefährdet. Aber auch die „Besessenen", von deren Heilung die Rede war, dürfen nicht der Simulation bezichtigt werden, sondern waren eben Opfer ihrer Halluzinationen, waren mehr oder minder physisch-psychisch krank. Es begegnet darum auch keinerlei prinzipiellem Bedenken, wenn die Vermutung ausgesprochen wird, daß ein nicht geringer Teil von den dämonischen Infestationen, über welche manche Heiligenbiographien aus älterer und neuerer Zeit berichten, in das Gebiet der natürlichen Phänomene gehöre. Ich begnüge mich hier mit einer einzigen Frage. Um zu erklären, warum auch heilige Personen vom bösen Feinde besessen worden seien, sagt Scaramelli,[2] daß hierin eine göttliche Strafe zu sehen sei: wenngleich jene Personen nur durch läßliche Sünden sich vergangen hätten, so habe doch Gott durch eine so derbe Züchtigung zeigen wollen, wie sehr ihm ihre Fehler mißfallen haben — ihnen und anderen zur Abschreckung. Ich frage nun, ob diese Hypothese wirklich den Vorzug verdient vor der Meinung, daß in gar manchem Falle die vermeintlichen dämonischen Nachstellungen nichts anderes waren als Gebilde der Einbildungskraft, gefördert durch die oft ganz unerhörte Entziehung von Nahrung und Schlaf bei gleichzeitiger intensivster geistiger Beschäftigung!

Wer nicht gleichgültig ist gegenüber dem wahren Wohl der Gläubigen und der Ehre der Kirche, wird jedenfalls dringend wünschen, daß die kritiklose Weitergabe aller möglichen Spukgeschichten der Vergangenheit angehöre.[3]

[1] Siehe Bonniot, S. 379 f.; Debreyne, p. 327 ff.

[2] A. a. O., II, S. 301.

[3] Vgl. dazu Schneider, a. a. O., S. 530.

II. Hypnotismus und Spiritismus.

Noch ist es notwendig, mit kurzen Worten auf die Frage ein- 270
zugehen, ob die hypnotischen und spiritistischen Phänomene auf eine dämonische Ursächlichkeit hinweisen.

Unter Hypnose versteht man bekanntlich die künstliche Herstellung eines schlafverwandten Zustandes. Dies wird auf verschiedenen Wegen versucht, welche indessen darin übereinkommen, daß eine Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von Sinnesreizen und eine gewisse Abhängigkeit des Willensgebrauches des Hypnotisierten vom Hypnotisierenden stattfindet. Gewöhnlich wird die erwähnte Konzentration in der Weise gewonnen, daß der Einzuschläfernde längere Zeit hindurch einen Gegenstand, z. B. eine Taschenuhr, gleichmäßig „fixiert", bei gleichzeitigem Zureden („Suggerieren") des Hypnotiseurs; auch dieses Zureden allein kann die Einschläferung herbeiführen. Bei den für diese Experimente geeigneten Individuen tritt alsdann mit dem schlafähnlichen Zustande gleichzeitig eine derartige Beeinflussung ihres Willens durch den Hypnotisierenden ein, daß dessen Befehle mit automatischer Pünktlichkeit befolgt werden, bis die Freigabe des Willens wieder erfolgt. Sowohl nach dem wesentlichen Charakter der psychophysischen Erscheinungen als nach der Benützung zu Heilungszwecken hängt der jetzige Hypnotismus mit dem Mesmerschen Magnetismus zusammen, der trotz der Anwendung „magnetischer Striche" seine Erfolge der damit verbundenen oder darin liegenden suggestiven Einwirkung zu danken hat, wie dies seit Braids Versuchen immer allgemeiner anerkannt wurde. Wichtig ist noch, zu bemerken, daß es auch eine der Fremdhypnose ähnliche künstliche „Selbsteinschläferung" gibt. So vollziehen vielfach die spiritistischen Medien in einem solchen „hypnotischen" Zustand („Trance", Verzückung) ihre Leistungen; manchmal freilich wird dieser Zustand von den Medien nur simuliert.

„Spiritismus" ist, wie Hypnotismus, ein Sammelname, unter dem sehr verschiedene Dinge sich verbinden. Gemeinsam ist der in praktischen Versuchen sich betätigende Anspruch, daß man vermittels einzelner durch besondere Begabung und besondere Ausbildung dazu befähigter Personen („Medien") mit den Geistern einer jenseitigen Welt („spirits", daher der Name!) in einen

Verkehr treten könne, der von der Willkür der „Medien" abhinge. Daran schließt sich ein ganzer Jahrmarkt von speziösen Kunststücken, die mit der ernstesten Miene der Welt den Adepten, nicht selten um gutes Eintrittsgeld, geboten werden, wie Tischklopfen, Tischrücken, Geistersprache, Geisterschrift, Geisterphotographie, Blumen- und Nippsachenspenden. Überdies müssen dann einige halb- und scheinreligiöse Reminiszenzen herhalten, um, so gut es geht, das Spiel der spiritistischen „Seancen" über das Niveau der gewöhnlichen Gaukelproduktionen zu erheben und salonfähiger zu machen. Das sind, soweit nicht psychologische und psychopathische Phänomene vorliegen, die mit den hypnotischen verwandt sind, die Phänomene des landläufigen Spiritismus, welche bei manchen sanguinische Hoffnungen auf eine wirksame Widerlegung des Materialismus erwecken, bei anderen als offenbare Manifestationen der Höllengeister gelten!

271 Es liegt außerhalb der Aufgaben der Mystik, diesen Gebieten eine eingehende Behandlung zuzuwenden. Doch kann sie nicht stillschweigend an ihnen vorübergehen. Dies ist auch deshalb unstatthaft, weil zuweilen in mißverständlichem Eifer ein Standpunkt eingenommen wird, als ob die kirchliche Wissenschaft irgendein grundsätzliches Interesse daran habe, dämonische Einwirkungen auf dem Gebiete des Hypnotismus und Spiritismus festzustellen. Man weist hin auf die kirchlichen Verbote des Magnetismus und Spiritismus. Doch ist zu beachten, daß das heilige Offizium (i. J. 1840, 12. Juni) auf eine Anfrage über die Anwendung des Magnetismus folgende Antwort gab: „Bei Vermeidung jedes Irrtums und Aberglaubens und jeder ausdrücklichen oder stillschweigenden Anrufung des Teufels ist die Anwendung des Magnetismus d. h. die tatsächliche Verwendung natürlicher Mittel, welche sonst erlaubt sind, nicht moralisch verboten, falls sie nicht einen schlechten Zweck hat." Daraufhin unterbreitete der Bischof von Lausanne einige im Detail beschriebene Fälle „magnetischer" Experimente zur Beurteilung und empfing (i. J. 1841, 15. Juli) die Antwort, daß eine Anwendung des Magnetismus, wie sie in diesen Fällen beschrieben werde, nicht erlaubt sei. In einem späteren Rundschreiben (vom 30. Juli 1856) verurteilt das heilige Offizium strenge die Mißbräuche, welche in nächster Verbindung mit dem

Magnetismus sich einstellen können.[1] Und eine neuere Entscheidung (vom 30. März 1898) verbietet ausdrücklich die spiritistischen Experimente, auch unter der Voraussetzung, daß man jeden Kontakt mit den bösen Geistern ausschließen und lediglich mit den guten Geistern sich in Rapport setzen wolle. Überblickt man nur ein wenig die vielfachen, zum Teil in unmittelbarer Aufdringlichkeit sich einstellenden Gefahren der Hellseher- und Geisterseher-Experimente, sowie der hypnotischen Sitzungen, und zwar Gefahren nicht minder für die physische und psychische Gesundheit als für die Sittlichkeit und Religiosität, so findet man die kirchlichen Verbote des genannten Experimentierens ebenso begründet wie die Vorsichtsmaßregeln der Moralisten für die etwaige Verwendung der hypnotischen Suggestion zu medizinellen Zwecken. Haben doch auch eine Reihe von Regierungen, und zwar auf ärztliche Anregung hin, den Gebrauch des Hypnotismus eingeschränkt durch das Verbot öffentlicher hypnotischer Schaustellungen![2]

Dr. Imbert ist aber in völligem Irrtum, wenn er aus der oben zitierten Antwort des heiligen Offiziums v. J. 1841 eine allgemein lautende These konstruieren und die Folgerung ziehen will, auch der ganze Hypnotismus sei von der Kirche verurteilt, bezw. als des Diabolismus verdächtig bezeichnet, — da ja eine Trennung von Magnetismus und Hypnotismus untunlich sei![3] In seiner Polemik gegen P. Coconnier sucht Imbert weitere Argumente für seine Thesis. In dem Dekret, durch welches der Prozeß zur Seligsprechung der ehrwürdigen Maria Franziska von Sales Chappuis eröffnet werde, finde sich eine indirekte Verurteilung (!) des Magnetismus, weil darin die ehrwürdige Klosterfrau gerühmt werde, „daß sie mehrere Personen von den Verwegenheiten des Gallikanismus, von den Superstitionen des Magnetismus und von den Überbleibseln des Jansenismus abgebracht habe"! Außerdem habe, fährt der Autor fort, die gottselige Katharina Emmerich, als

[1] Siehe F. A. Göpfert, Moraltheologie, Bd. 1, 4 Aufl., 1903, S. 512; H. Haan, K.-L. VIII, 469.

[2] Vgl. z. B. den preußischen Ministerialerlaß vom 12. Mai 1881 im Ministerialblatt für die innere Verwaltung, 1881, S. 170. Ferner siehe über die Gefahren der hypnotischen Prozeduren die näheren Ausführungen und Belege bei Walter, l. c. S. 235 ff.

[3] L'hypnotisme et la stigmatisation, 1899, p. 60.

ihr Arzt und ihr Beichtvater daran dachten, zur Linderung ihrer Schmerzen den Magnetismus anzuwenden, dies mit der Begründung abgelehnt, daß der Magnetismus an die Magie angrenze![1] Und in ähnlicher Weise habe sich der selige Pfarrer von Ars über den dämonischen Charakter des Magnetismus ausgesprochen![2] Eine auf solchem Wege versuchte Argumentation muß sich wohl wiederholt sagen lassen, daß sie unzulässig sei; sie ist auch wehrlos gegen den Vorwurf, daß sie den katholischen Standpunkt kompromittiere.[3] Daß die fraglichen Antworten des heiligen Offiziums keine allgemeine Entscheidung geben in dem Sinne, wie es Imbert annimmt, ist aus dem oben Gesagten ersichtlich. Noch weit weniger ist dies natürlich der Fall bei der zitierten Stelle aus dem Dekret der Riten-Kongregation. Den Aussagen eines einzelnen Dieners Gottes aber kommt eine entscheidende Bedeutung ohnehin nicht zu. Übrigens weiß dies Imbert selbst recht gut, da er in ähnlichen Fällen von einer „Inkompetenz" in fachwissenschaftlichen Fragen zu sprechen für angebracht findet.[4]

272 Ganz anders als der Mediziner Imbert sprechen die zuverlässigsten theologischen Beurteiler, die in jüngster Zeit eingehender mit den magnetischen, hypnotischen, spiritistischen Phänomenen sich beschäftigt haben. Nicht als ob sie aus Konnivenz gegen den Unglauben sich scheuen würden, überhaupt die Frage der dämonischen Verursachung in Erwägung zu ziehen. Im Gegenteile! Sie geben zu, daß der Spiritismus „als Inbegriff theoretischer Verirrungen und abergläubischer Praktiken mit dem Mal des Grund- und Urbösen gebrandmarkt sei",[5] daß er eine teuflische Versuchung im großen Stil bedeute wegen des ganzen Charakters und der unheimlichen Ausbreitung dieses modernen Wahnes, sowie seiner verderblichen Folgen für Sitte und Religion und vor allem wegen seines Wütens gegen die Gottheit Christi und gegen die Kirche.[6] Sie sprechen sich dahin aus, daß, „falls einmal klar und deutlich

[1] Ibid. p. 61. [2] p. 62.

[3] Vgl. „Spektator" (Dr. Ferraud) in mehreren Artikeln des Le Monde v. J. 1894 und 1895, bei Imbert l. c., p. 16.

[4] L. c., p. 18 und p. 40.

[5] Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., 1885, S. 545.

[6] Walter, l. c. S. 364; Beßmer, Stimmen aus M. L., Bd. 64, S. 57. Dazu vgl. F. A. Göpfert, Moraltheologie, 1. Bd., 4. Aufl., S. 514 f.; A. Koch, Moraltheologie, 1905, S. 397; American Eccles. Review 1908, 286 f.

die Notwendigkeit übernatürlicher Agentien sich herausstellen sollte, dann als solche nicht, wie die Spiritisten mit ihren Orakeln gewöhnlich behaupten, die Geister von Verstorbenen, nicht Kant, Schopenhauer, Schiller, sondern, angesichts des albernen, abergläubischen spiritistischen Treibens überhaupt und der antichristlichen Kundgebungen des Spiritismus insbesondere, höllische Lügengeister anzusehen seien".[1] Aber — wenn man ein anderes Wort Gutberlets in weiterer Fassung nehmen darf — der mystische Charakter, der diesen Dingen bis in die neueste Zeit anhaftete, ist vielfach verschwunden und hat den Versuchen einer psychophysischen oder physiologischen Erklärung Platz gemacht.[2] Dies ist auch die Anschauung von L. Schütz: prüft man die hypnotischen Erscheinungen und ihre Entstehungsweise näher, so stellt sich mehr und mehr heraus, daß nicht bloß dem Anscheine nach, sondern in Wirklichkeit die angewandten Mittel die bewirkenden Ursachen der hypnotischen Phänomene sind, „daß man wenigstens mit Bezug auf keine einzige derselben das kontradiktorische Gegenteil des Gesagten beweisen kann". Dann darf man aber auch „den ganzen Hypnotismus für etwas Natürliches d. h. psychologisch Erklärbares ausgeben".[3] Ähnlich hat H. Haan in den Laacher Stimmen für einen besonderen Kreis von Phänomenen sich ausgesprochen. „Wir können die Unmöglichkeit, alle sicher festgestellten, rein körperlichen Zustände natürlich zu erklären, als nicht bewiesen bezeichnen. Solange der Beweis aber nicht erbracht ist, sind wir nicht berechtigt, andere als natürliche Ursachen anzunehmen."[4] Schanz endlich hat sein Urteil (speziell über den Spiritismus) dahin zusammengefaßt, es werde immer wahrscheinlicher, daß die gesamten Erscheinungen, sofern sie gesichert sind, physiologisch und psychologisch sich erklären lassen.[5]

In welcher Weise die natürliche Erklärung der spiritistischen Phä- 273
nomene versucht wird, möge an einem Beispiele gezeigt werden. Wir

[1] Gutberlet, Kampf um die Seele, S. 478.

[2] Ebenda, S. 427.

[3] Philos. Jahrb. 1897, S. 143.

[4] Stimmen aus M. L., 39. Bd., S. 258 vgl. 508 ff.

[5] K. L. XI, 652 vgl. Th. Qu.-Sch. 1901, S. 43. Ganz anders als diese Stimmen lautet die Meinung des Prof. Dr. med. Lapponi, päpstl. Leibarztes, in seiner medizinisch-kritischen Studie, Hypnotismus und Spiritismus, Autorisierte deutsche Ausgabe von M. Luttenbacher (1906).

wählen das bekannte, in seiner Bedeutung merkwürdig aufgebauschte Tischrücken und „Klopfsprechen" und zwar in seiner potenzierten Form als „Psychographieren". „Es gibt eine umfassende, angeblich auf psychographischem Wege gewonnene Literatur. Die spiritistischen Lehren von der Existenz der Geister und von dem Verkehre mit denselben beruhen zum großen Teil auf derartigen mysteriös erscheinenden Mitteilungen." (Henneberg, Archiv für Psychiatrie, 34 (1901), S. 1005).

Zur Würdigung dieser auf „Geisterschrift" zurückgehenden Literatur sind zunächst zwei Umstände von hohem, ja ausschlaggebendem Gewichte.

Der Inhalt dieser vorgeblichen Mitteilungen aus der höheren Welt ist nämlich von erstaunlicher Dürftigkeit und Einförmigkeit, ja Trivialität. Um aber festzustellen, daß diese spiritistischen Kundgebungen wirklich auf Einflüssen beruhen, die außerhalb der psychographierenden Medien liegen, müßte doch, wie Beßmer mit Recht mit Bezugnahme auf das automatische Schreiben fordert, untersucht werden, ob der Inhalt den natürlichen Wissensstand des Schreibenden übersteigt (Stimmen aus Maria Laach, Bd. 64, S. 57; vgl. Henneberg, l. c. S. 1007). Freilich, in dem bekannten Rothe-Prozeß, auf welchen wir noch zu sprechen kommen, wurde zeugenmäßig bekundet, daß die Trancereden der Rothe „tief ergreifend und gedankenreich waren", „Samenkörner für die Seele", kurz Reden, die das Medium „nicht aus sich selbst haben konnte". Ebenso werden manchen überzeugten Spiritisten die geisterschriftlichen Mitteilungen als übermenschliche erscheinen. „Wer nichts von Wärme weiß," hat man im Mittelalter gesagt, „dem scheinet auch das Laue heiß" (Lamprecht von Regensburg). Wer aus der öden Sandebene eines völligen religiösen Pauperismus kommt, mag über eine kleine Erhebung von spiritistischer Frömmigkeit wie über Alpenhöhen der Seele sich entzücken. Der Sachverständige, der Oberarzt der Charité, Dr. Henneberg, verlas im gleichen Prozesse Proben jener „gedankenreichen" Geisterworte nach einem in der Charité aufgenommenen Stenogramm. Der Mensch, heißt es dort, „gleicht einem Wagen; die Gemütsbewegungen sind die Pferde, die Vernunft ist der Fuhrmann. Wenn nun dann einmal der Fuhrmann die Zügel verliert, wehe dann Wagen und Pferden! Dann sind oft die Mutigsten die Gefährlichsten!" Und später: „Wo kommt denn aller Zwist auf eurer Erde her, alle Ungerechtigkeit, aller Zweifel und alle Vergehen? Nur aus dem Mangel der Liebe. Ich meine nicht die Liebe, so wie der Körper den Körper liebt; das ist nicht die selige Liebe. Sondern ihr sollt euch lieben, ihr Erdenkinder, so wie der Herr euch liebt!" . . . Man braucht sich nicht zu wundern, wenn manche christliche und echt religiöse Ideen als Weizenkörner unter der Spreu sich finden. Man braucht nicht einmal zur Erklärung derselben auf Erinnerungen aus früherer religiöser Betätigung hinzuweisen. Es gibt für manches einen viel einfacheren Weg. Beim gleichen Prozesse wurde konstatiert, daß eine von den Rotheschen Trancereden die Wiedergabe eines Abschnittes aus einem alten Gesangbuche war, aus dem das Medium eben die Rede memoriert hatte; es war das

„Morgen- und Abendopfer", 10. Auflage, Sulzbach, 1839. (Siehe Sitzungen der ersten Strafkammer des Landgerichts II Berlin, 23.—28. März 1903, nach dem Berichte der Kölnischen Volkszeitung.) Wir haben diesen Hinweis auf die Trancereden vorweggenommen, weil sie mit den psychographischen Offenbarungen auf gleichem Niveau stehen.

Außerdem ist für den Charakter der sog. Geisterschriften wohl zu beachten, daß nach dem Urteil der Fachleute bei psychographierenden Personen ziemlich häufig geistige Störungen vorkommen (Henneberg, a. a. O., S. 1007 f.; vgl. Geigel in der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1898, S. 667). Dies zwingt, krankhafte Überanstrengung oder krankhafte Veranlagung anzunehmen, nicht aber gnadenvollen Verkehr mit der Geisterwelt.

Doch sehen wir jetzt zu, wie man die „Geisterkommunikationen" auf 274
natürliche Vorgänge zurückzuführen sucht. Henneberg berichtet im Anschluß an A. Lehmann (Aberglaube und Zauberei, Stuttgart 1898). Zuerst über das Tischrücken!

„Daß die Unruhe des Tisches unwillkürlichen und den betreffenden Personen vielfach nicht zum Bewußtsein kommenden Zitterbewegungen der auf dem Tische ruhenden Hände seinen Ursprung verdankt, leuchtet ohne weiteres ein. Einer besonderen Erklärung bedarf es jedoch, daß die von den verschiedenen an einer Tischsitzung teilnehmenden Personen ausgehenden Bewegungen schließlich in einem bestimmten Sinn erfolgen, sich summieren und so erhebliche Erfolge hervorrufen. Lehmann hat nun von den Erschütterungen, die von den einzelnen an einer Sitzung beteiligten Personen ausgehen, Kurven aufgenommen. Er hat dabei gefunden, daß die Schwingungszahl der physiologischen Zitterbewegungen sich während der Sitzung bei den Teilnehmern verringert, und daß, wenn der Tisch in Bewegung gerät, die Teilnehmer sich hinsichtlich der Schwingungszahl ihrer Zitterbewegungen in zwei Gruppen geteilt haben, z. B. in eine, die vier, und in eine andere, die fünf Bewegungen in der Sekunde ausführt. Wirken nun beide Gruppen gleichzeitig auf den Tisch, so müssen sich die Stöße in bestimmten Intervallen gegenseitig verstärken und abschwächen. Durch die einmal hervorgetretene Bewegung des Tisches erhalten die Teilnehmer der Tischsitzung die Vorstellung von einer bestimmten Richtung derselben. Diese Vorstellung wirkt dann auf die unwillkürlichen Bewegungen ein und verstärkt sie des weiteren in der einmal eingeschlagenen Richtung."

„Ist durch Tischklopfen erst einmal nach der bekannten Methode" (vgl. hierüber unten) „ein Buchstabe oder ein Wort ermittelt, so wirkt dieses, indem es die gleichen Vorstellungen mindestens bei einer Gruppe der Teilnehmer hervorruft, als Suggestion auf dieselben ein und beherrscht auf diese Weise die weiteren Tischbewegungen." In den Zirkeln des Populär-Spiritismus „findet sich regelmäßig die eine oder die andere als besonders medial veranlagt geltende Person, d. h. ein der Suggestion und Autosuggestion besonders zugängliches, zu automatischen Bewegungen

disponiertes, bezw. mystifizierender Spielerei sich zuneigendes Individuum, das mehr oder weniger unbewußt und unwillkürlich die Tischklopferei übernimmt, während die übrigen Personen unter dem Einfluß der sie beherrschenden Vorstellungen begünstigend oder hemmend auf die Tischbewegungen einwirken" (a. a. O., S. 1001).

Hat man sich über eine bestimmte Bedeutung der Klopflaute geeinigt, z. B. daß einmaliges Klopfen „ja" oder zweimaliges Klopfen „nein" bedeutet, so hat man bereits eine elementare Klopfsprache. Weiter geht man — allerdings auf einem sehr langweiligen Wege —, indem man die Buchstaben des Alphabets rezitiert und jeweils den Buchstaben notiert, bei welchem das Klopfen eintritt; durch Zusammenfügen der Buchstaben entstehen dann die „bedeutsamen" Worte. Für diese Fälle ist leicht einzusehen, wie auf dem oben skizzierten Wege (infolge stetig wiederholter, teils unwillkürlicher, teils willkürlicher Einwirkungen aus der Mitte der Teilnehmer) eine bestimmte Antwort erfolgen kann. Aber auch die „Aufschlüsse", welche durch eigens konstruierte oder durch improvisierte „Schreib"-Apparate erhalten werden, erfolgen auf dem gleichen Wege.

„Die im Handel befindlichen Psychographen (Emanulektor, Skriptoskop ꝛc.) bestehen meist aus einer Holz- oder Papptafel, auf der in verschiedener Anordnung sich die Buchstaben und die Zahlzeichen von 1—10, auch in der Unterhaltung oftmals vorkommende Antworten, wie „ja", „nein", „das weiß ich nicht" ꝛc. vorfinden. Auf diese Tafel wird ein leicht verschiebbarer, vorne mit einem Zeiger versehener Gegenstand aufgelegt, den jede der teilnehmenden Personen mit einem Finger leicht berührt. (Eine derartige Vorrichtung wird häufig improvisiert, indem z. B. die Buchstaben mit Kreide auf den Tisch geschrieben werden und eine Schachtel, eine Tasse, ein Weinglas an die Stelle des verschiebbaren Gegenstandes tritt.) Die Antworten auf die gestellten Fragen werden dadurch gewonnen, daß die durch den hin und her gleitenden Gegenstand aufgewiesenen Buchstaben zusammengereiht werden.

„Durch andere, gleichfalls im Handel befindliche Apparate wird eine wirkliche Schrift erzielt. Sie bestehen z. B. aus einem kleinen, dreibeinigen Tisch (Planchette), dessen einer Fuß durch ein Bleistift ersetzt ist oder aus einem Gestell von Holzgriffen, das mit einem solchen armiert ist. Auch die Handhabung dieser Vorrichtungen ist eine sehr einfache. Die Beteiligten berühren die Platte der Planchette oder ergreifen einen Handgriff des Gestells. Die Bleistiftspitze wird auf Papier aufgesetzt, und, da es unmöglich ist, die Hand auf die Dauer ruhig zu halten, so bekommt man bald Linien, schriftähnliche Kurven und bei genügender Ausdauer und „medialer" Begabung eine leserliche Schrift."

„Befassen sich auf diese Art mehrere Personen mit dem Psychographen, so ist der Vorgang in derselben Weise wie beim Tischrücken zu erklären. Durch sich summierende Zitterbewegungen wird der Apparat in Bewegung gesetzt. Durch Autosuggestion wird dann diese Bewegung in bestimmter Richtung beeinflußt — durch das Experiment ist ja in mannigfaltiger Art

nachgewiesen, wie Vorstellungen in hohem Maße geeignet sind, unsere unwillkürlichen Bewegungen in bestimmte Bahnen zu lenken.

„Wird daher von einer mit dem Psychographen operierenden Gesellschaft oder einer Gruppe derselben ein bestimmtes Wort erwartet, so kann es somit kaum wunderbar erscheinen, daß das betreffende Wort auch vom Psychographen geschrieben wird. Daß dies in manchen Zirkeln außerordentlich prompt vonstatten geht und umfangreiche und zusammenhängende Mitteilungen zustande kommen, dürfte sich in nicht so seltenen Fällen in einfacher Weise aus dem Umstande erklären, daß eine Person unter den Beteiligten ist, die der außerordentlich nahegerückten Versuchung, willkürlich beim Psychographieren nachzuhelfen, unterliegt. In anderen Fällen aber dürften die Bewegungen des Psychographen in unwillkürlicher Weise von einer Person verursacht werden, die zu automatischen, von nicht zum Bewußtsein gelangender psychischer Tätigkeit abhängigen Bewegungen in abnormer Weise disponiert ist" (a. a. O., S. 1004). Die nämliche Erklärung gilt für jede Art des automatischen Schreibens. Vgl. zur Sache Gutberlet, Psychophysik, 1905, S. 636 f.

Wie vielfach im gewöhnlichen Leben die Analogien solchen automatischen Arbeitens sind, zeigt jedem aufmerksamen Beobachter die Erfahrung. Beßmer weist u. a. auf das Traumleben hin, sowie auf die Musikvirtuosen. „Der geübte Violinist wirft einen Blick auf die Noten, und dann gleiten seine Finger mit bewunderungswürdiger Sicherheit über die Saiten hin, um die schwierigsten Klänge zur harmonischen Einheit zu verbinden" (Stimmen, l. c. S. 50 f.) — gewiß eine Summierung von automatischen Bewegungen, die weit komplizierter ist als das Niederschreiben einiger Sätze! Auch mancher Schriftsetzer, der bei völliger Zerstreuung Buchstaben- und Wortreihen setzt, sowie manche Telegraphistin könnte als Beispiel dienen. Also „*physiologische Reize*, seien sie peripherischer oder rein zentraler Natur, die Tätigkeit *des inneren Sinnes*, des Gedächtnisses, der Phantasie, endlich auch das Wirken *des Verstandes* sind die drei großen Faktoren, welche zur Erklärung jeglichen automatischen Schreibens dienen" (Ebenda, S. 55).

Wiederholt schon haben wir bisher die Möglichkeit offengehalten, 275
daß bei den spiritistischen Phänomenen noch etwas anderes als psychologisch-physiologische Faktoren in Tätigkeit treten, nämlich gröbere oder feinere Formen der Mystifikation. Die vielen Enthüllungen solcher Täuschungen lassen leicht auch dort Taschenspielerstückchen vermuten, wo eine augenscheinliche Überführung nicht möglich war. Freilich erheben die Spiritisten hiergegen Protest. Die „Zeitschrift für Spiritismus" hat vor wenigen Jahren einen Aufruf an die Gegner „der neuen Wissenschaft" erlassen und auf die Millionenzahl ihrer Anhänger verwiesen, sowie auf die Myriaden der spiritistischen Werke und die Zenturien ihrer Zeitschriften. 60 Millionen Spiritisten soll es geben, mehr als 1000 Spiritistenverbände, mehr als 30000 Bände, mehr als 200 Journale! Ich bemerke dazu, daß beispielsweise der Einblick in die „Psychischen Studien" v. J. 1900 eigentümliche Eindrücke macht. Dort werden „Okkultistische Reiseerlebnisse" „kreuz und

quer durch die Welt" veröffentlicht, die an sich „merkwürdig" genug sind. Am merkwürdigsten aber ist eine Fußnote des gleichen Reiseerzählers in der Dezembernummer des Jahres 1905, zu Beginn der neuen Mitteilungen; hier beklagt er sich über Verkennung und Verleumdung, wozu dann der Briefkasten des Herausgebers der „Psych. Stud." in der gleichen Nummer den Kommentar gibt: in der 2 Novemberwoche (1905) sei vor dem Schwurgericht des Landgerichts I zu Berlin der Meineidsprozeß Zimmermann zur Verhandlung gekommen, wobei der Verfasser obiger „Okkultistischer Erlebnisse" eine höchst unrühmliche Erwähnung und — Verurteilung gefunden habe. Dennoch, meint die Redaktion, die Reiseerlebnisse böten ein so bedeutsames Interesse für die okkultistischen Gebiete, daß man auf die Fortsetzung nicht verzichten wolle! Dabei ist der nämliche Reiseerzähler auch unter den Mitarbeitern mancher anderer spiritistischen Zeitschriften zu finden gewesen, wie La Revue Spirite (Paris), The Harbinger of Light (Melbourne), The Banner of Light (Boston), Le Messager (Lüttich). Als ein Beispiel der Vertrauensseligkeit in spiritistischen Kreisen schien mir dies beachtenswert.

276 Weit eklatanter zeigte sich und zeigt sich die Leichtgläubigkeit der Spiritisten gegenüber den Gaunlerstücken der Medien bei den „Sitzungen". Es ist mit Recht betont worden, daß selbst Eusapia (Paladino), die vor einer naturwissenschaftlichen Kommission, an der u. a. auch Du Prel und Aksakow teilnahmen, ihre Phänomene als „echt" erwiesen hatte, nachmals auf Betrug ertappt wurde, — daß Zöllner, Fechner, Crookes sich haben täuschen lassen, — daß das berühmte Medium Bernhard, mit dem man lange triumphieren konnte, schließlich entlarvt wurde (vgl. Gutberlet, Kampf um die Seele, 1899, S. 477).

Ich kann dennoch nicht unterlassen, auf den bereits erwähnten Rothe-Prozeß, der in Berlin i. J. 1903 geführt wurde, etwas einzugehen, da er einige Symptome der spiritistischen Epidemie an den Tag brachte, die nirgends sonst in gleichem Grade sich zeigten oder wenigstens nicht in gleichem Grade öffentlich nachgewiesen wurden. Um es sogleich vorauszuschicken, das eigentlich Symptomatische war nicht sowohl die große Zahl der Dupierten und ihre Zusammensetzung aus den verschiedensten Bildungskreisen, und auch nicht die Keckheit und Plumpheit vieler Gaukeleien, sondern der Umstand, daß eine Reihe von Zeugen auch dann noch an der spiritistischen Erklärung und an der Unschuld des Mediums festhielten, als demselben die gewöhnlichsten Betrügereien auf die zweifelloseste Weise in ganzen Reihen von Fällen (im ganzen 60!) nachgewiesen und als dasselbe mitten im Betruge selbst ertappt worden war. Dazu kommt, daß das gleiche Medium schon i. J. 1894 in Hamburg der Schwindeleien war überführt und i. J. 1897 in Zwickau mit einem Strafmandat war bedacht worden. Dennoch war es „eines der edelsten, begabtesten, reinsten Medien, die seit fünfzig Jahren aufgestanden"!

Wer war diese Unschuldige? Welchem Mißgeschick fiel sie zum Opfer? Es war Anna Rothe, geb. am 8. September 1850, die Witwe eines Kesselschmiedes. Von der magnetischen Praxis, mit der sie früher

sich beschäftigt hatte, ging sie zur „medialen" Praxis über und hatte in Chemnitz mit ihren Séancen so guten Erfolg, daß sie alsbald eine Berühmtheit wurde und von einem Impresario, dem früheren Kaufmann Jentsch, begleitet auf weiten Reisen vor den besseren Gesellschaftsklassen des In- und Auslandes sich produzieren konnte. Was gab sie zum besten? Sie setzte die Leichtgläubigen in Kontakt mit den verstorbenen Angehörigen, von denen sie schriftliche Grüße und allerliebste Geschenke aus dem Jenseits herüberzauberte, wie Blumen, Südfrüchte, auch Bijouterien und selbst Kettchen aus den ägyptischen Königsgräbern! Die Blütezeit — und Erntezeit (denn die Eintrittsgelder beliefen sich sehr hoch) — begann für das „edle, reine, begabte" Medium mit dem Jahre 1898. Da nahm Rothe ihren Wohnsitz in Schöneberg bei Berlin, und der Aberglaube feierte seine Triumphe, bis der 1. März des Jahres 1902 den jähen Abschluß brachte. Zwei Kriminalkommissäre und eine Kriminalagentin waren in der spiritistischen Sitzung erschienen und, als die „Apporte" begannen und die Blumen durch das Zimmer flogen, geboten sie ein plötzliches „Halt" und stellten fest, daß Anna Rothe in einem (dafür eingerichteten) Unterkleid 153 Blumen, 4 Apfelsinen, 3 Zitronen für die Geistergeschenke vorrätig hatte; desgleichen hatten die Augen der spähenden Gerechtigkeit beobachtet, daß die Geisterklopftöne von Rothe mit ihren Stiefelabsätzen waren hervorgebracht worden.

Obwohl nun zum Überfluß bei den vielen Verhandlungstagen ein Betrug um den anderen erwiesen wurde, — obwohl man die Blumenhändlerinnen am Winterfeldtplatze kannte, bei welchen Rothe die Blumen kaufte, — obwohl man den Berliner Bazar nachwies, in welchem sie die „Kette aus dem ägyptischen Königsgrab" für einige Groschen gekauft hatte, und das Geschäft in Chemnitz, aus welchem ein gleichfalls „apportiertes" Büchlein stammte: entzogen sich eine ganze Reihe namhafter Spiritisten, die als Zeugen vernommen wurden, der Konsequenz aus diesen Feststellungen dadurch, daß sie auf die „Materialisation" oder auf „okkulte" Faktoren sich beriefen! Und darunter waren Zeugen von Rang und Bildung!

Das Gericht ließ die grenzenlose Leichtgläubigkeit der Spiritisten als mildernden Umstand gelten und lehnte auch nicht rundweg die Möglichkeit ab, daß Rothe habe glauben können, manchen ihrer Kunden etwas Gutes zu tun, indem sie dieselben durch ihre spiritistischen Experimente zu einer Art von Jenseitsglauben geführt habe; dagegen galt anderseits das frivole Spiel mit der Religion als straferschwerend. So die juristische Beurteilung dieser fortgesetzten Betrugsfälle. Wer hoffen wollte, daß mit dieser in größter Öffentlichkeit sich vollziehenden Niederlage des spiritistischen Wahnes eine Heilung der Leichtgläubigkeit erreicht worden sei, wird durch die Gerichtsannalen seit 1903 von dem Gegenteil belehrt. Daß man aber daraufhin ein Recht hat, den spiritistischen „Tatsachen" mit dreifachem Mißtrauen gegenüberzutreten, sollte von niemand bestritten werden. Gewiß sind viele Spiritisten, welche für die Tatsächlichkeit außergewöhnlicher, natürlich unerklärbarer Vorgänge eintreten, besten Glaubens und

ehrlichster Gesinnung. Allein die eigene bona fides ist noch nicht ein ausreichender Schutz gegen die mala fides anderer.

Das Vorgeben der Spiritisten, durch ihre Medien mit den Abgestorbenen in Verkehr treten zu können, ist eben in dem einen Falle ein Betrug von Täuschenden, in dem anderen Falle ein Irrtum von Getäuschten, und es macht wenig Unterschied, ob sie von anderen oder von sich selber sich täuschen lassen.

277 Damit behaupten wir natürlich nicht, daß überhaupt jede Kommunikation der Verstorbenen mit den Lebenden eine Unmöglichkeit sei. Auch die ernstesten Forscher geben zu, daß z. B. manche Selbstanmeldungen der von dem Diesseits Scheidenden bei fernen Freunden und Verwandten etwas Tatsächliches an sich haben (siehe Schneider, Der neuere Geisterglaube, S. 493 ff.).

Aber nicht immer wird man konstatieren können, ob eine wirkliche Kundgabe der Sterbenden bezw. Verstorbenen anzunehmen sei, oder ob es sich um ein naheliegendes psychologisches Phänomen handle. Ich begnüge mich hier, ein interessantes Beispiel aus dem Leben eines neueren Künstlers anzuführen.

Der bekannte Plastiker Meunier hatte Kenntnis, daß sein älterer Sohn hoffnungslos daniederliege. Inzwischen war der jüngere Sohn auf der Rückreise von Rio de Janeiro auf dem Schiffe am gelben Fieber erkrankt und gestorben. Wenn wir dem Biographen Meuniers glauben dürfen, fühlte plötzlich der Vater in seiner Werkstatt seine Schulter berührt, blickte um und sah seinen jüngeren Sohn in ein Leichentuch gehüllt vor sich stehen. Sofort eilte er nach Hause mit der Botschaft: „Georges ist tot". Wie aber im „Kunstwart" (1906, 1. Novemberheft, S. 125 f.) mitgeteilt wird, ergaben Erkundigungen in des Künstlers Familie den genaueren Sachverhalt. Am Abend vor dieser „Vision" war ein Telegramm angekommen, das den Tod des Sohnes meldete. Da es aber in englischer Sprache abgefaßt war, verstand der Vater den Inhalt nicht; die Umgebung gab nämlich anderes vor. Es erklärt sich nun leicht, daß die Umgebung trotz aller Verheimlichung ihre wahre Stimmung deutlich genug verriet, um den ohnehin durch den Zustand des älteren Sohnes beängstigten Vater den wahren Inhalt fürchten zu lassen, und daß diese Befürchtung bei der Lebhaftigkeit der Künstlerphantasie in jene Gesichts- und Gehörs-Halluzination sich verdichtete.

Auf ähnliche Weise werden sich manche Berichte erklären. „Hochgradige Gemütserregungen, anhaltende tiefe Trauer um einen geliebten Toten und heiße Sehnsucht nach ihm vermögen das Zentralorgan in einen Reizungszustand zu versetzen, der zu objektivierten d. i. in die Wirklichkeit projizierten Bildern führt, so daß Personen, die zu Halluzinationen überhaupt veranlagt sind, durch eine bloße Vorstellung, einen lebhaften Gedanken, eine heftige Gemütsbewegung Geistervisionen erzeugen können." So Schneider, Das andere Leben, S. 554 f. Auch bei gesunder Körper- und Seelenverfassung können bloße Vorstellungen zu Halluzinationen sich verfestigen. „Walter Scott erzählt, daß er beim lebhaften Gedanken an

seinen Freund Byron dessen Gestalt in den Vorhängen des Bettes zu erblicken glaubte." (Ebenda, S. 554). Vgl. noch P. Stehle, Philos. Jahrb. 1906, S. 426 ff.

Wenn demnach in solchen Fällen stets große Zurückhaltung im 278
Urteil geboten ist, so genügt diese Stellungnahme nicht gegenüber den spiritistischen Produktionen. Denn bei diesen ist soviel wie ausgeschlossen, daß es sich um Kundgaben der Abgestorbenen handle. Weshalb? Bei den Spiritisten liegt die Sache nicht etwa so, daß den Seelen der Heimgegangenen die Fähigkeit zugesprochen wird, den Erdenbewohnern (vermöge göttlicher Zulassung) Mitteilungen zukommen zu lassen; vielmehr wird den medial begabten Erdbewohnern die Fähigkeit zugesprochen, einen Rapport mit den Entschlafenen anzuknüpfen. Auf Kommando der Medien sollen die ins Jenseits Eingegangenen erscheinen und sprechen! Wie unfreie Sklaven ihren Gebietern, wie Automaten an der Straße jedem Kinde, das ein Geldstück einwirft, so sollen die leibbefreiten Geister Personen zu Diensten sein, die als physisch oder psychisch krankhaft oder als sittlich minderwertig sich erweisen! Die zum ewigen Leben Berufenen sollen sich auf Geheiß des Mediums dazu hergeben, der Neugierde zu dienen, sollen sich zu Agenten erniedrigen, die dem Medium zu einem guten Geldgeschäft verhelfen! Denn je besser die Jenseitsnachrichten, um so sicherer der Zulauf!

Dazu nehme man die bereits erwähnte Trivialität der vorgeblichen Offenbarungen der „Spirits"![1] Es wäre doch eine lohnende Aufgabe der „Geister", über ihre Heimat, das Jenseits, neue, wichtige Aufschlüsse zu geben, neue, lichtvolle metaphysische Ideen zu vermitteln. Statt dessen betreffen die „Aufschlüsse" die ordinärsten Weltdinge, und das Jenseitsleben ist ganz mit Erdenfarben gezeichnet. Die „Spirits" sprechen gerade wie die Medien, deren Machtspruch sie gerufen — bis auf den Tonfall, den Rothes „Friedchen" auch bei den Séancen in Paris natürlich nach sächsischer Art hören ließ!

[1] Dies Moment ist gegen den Spiritismus ausschlaggebend — so gut, wie es dereinst gegen das heidnische Prophetentum entscheidend war. Die Apologeten sprechen sich bestimmt dahin aus, es sei als Kriterium einer wahren mystischen Sendung zu fordern, daß dem religiösen Erkennen der Menschheit eine Bereicherung, dem religiös-sittlichen Streben eine Förderung zuteil werde. Eusebius v. C., Dem. ev. V, prooem., Migne 22, 340; Theodoret. Graec. aff. cur. X. Migne 83, 1069 f. Vgl. M. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit, I, 1896, S. 83.

Wenn man all dies nur oberflächlich würdigen will — die Abhängigkeit der Geister von den Medien, die Unwürdigkeit und Leere der Jenseitsvorstellungen, die Inhaltlosigkeit und Zwecklosigkeit der Manifestationen, die Minderwertigkeit der Medien, die abstoßenden Begleiterscheinungen —, dann wird es schwer begreiflich, wie man ernstlich im Spiritismus ein Morgenrot begrüßen kann, das aus der Nacht des Materialismus, des Thanatismus, des Atheismus zum Tage einer idealen, religiösen Weltanschauung die hoffnungsfreudige, zuverlässige Brücke bilde.

So meinte Immanuel Hermann Fichte: „Eine so faktische, ja handgreifliche Überführung ist sicherlich von entschiedenem Werte einer Zeit gegenüber, welche sich gerade in der Unsterblichkeitsleugnung gefällt und mit dem selbstbewußten Stolze eines ‚starken Geistes' über solchen Aberglauben glücklich hinaus zu sein behauptet" (bei Schneider, Das andere Leben, S. 216). Aksakow aber und Du Prel wissen es nicht anders, als daß der Spiritismus weit wirksamer als das philosophische und theologische Denken für das Fortleben der Seele nach dem Tode den Beweis führen könne. (Nach Gutberlet, Kampf um die Seele, S. 479.) Aber weit richtiger scheint mir die Münchener Medizinische Wochenschrift zu urteilen, wenn sie in schroffem Gegensatz auf den widerreligiösen und materialistischen Charakter des Spiritismus hinweist. Hier heißt es u. a. (1898, S. 667: „Zerrüttete Nerven und entartete Gemüter sollen zu Dolmetschern der Wahrheit gemacht werden, zu Schlüsseln, welche die Tore des Himmels erschließen, die Geheimnisse der Zukunft aufdecken sollen. Die Krankheit wird als Prophetin der Weisheit aufgestellt und damit die Sünde, der Tod und der Teufel zu Herren der Welt gemacht. Gottes Wahrheit und des Menschen Segen weilt in der vollen Gesundheit, auf der breiten Landstraße des gesunden Menschenverstandes, im hellen Sonnenschein der Seele ..."

„Die spiritistischen Anschauungen von dem Zustande des Geistes nach dem Tode sind unwürdig. Am verderblichsten aber erscheint das Zerrbild, welches das spiritistische System von dem Walten einer höheren Weltordnung entwirft, indem es Menschen von ganz gewöhnlicher geistiger und sittlicher Begabung zu Trägern übernatürlicher Kräfte und damit zu auserlesenen Werkzeugen der Vorsehung stempelt. In allen diesen Zügen und vor allem in der Materialisation der Geister verrät sich eine grob materialistische Tendenz, deren sich wohl die meisten nicht bewußt werden."

Nur eine Bemerkung sei noch beigefügt! Wenn der Zug des Menschen, auch jenseits der Diesseitsräume und -zeiten lebendige, persönliche, geistige Wesen zu suchen und eine Verbindung mit ihnen zu erstreben, religiös wertvoll sein soll, muß im vorhinein wenigstens ein Zweifaches feststehen: einmal, daß der Mensch sich des Wahnes erwehrt, jene Wesen

sich hörig zu machen, und sodann, daß er zur Überzeugung sich erschwingt, daß jene überirdischen Geistwesen nicht minder wie die Menschen in Sein und Wirken von Gott ihrem Schöpfer abhängen.

Man darf nicht einwenden, daß einzelne durch die Spiritisten 279
zum Unsterblichkeitsglauben sich bekehren ließen. Denn nicht irgendein „Glaube", sondern ein vernünftiger Glaube, ein auf fester Grundlage ruhender Glaube hat wahrhaft religiösen Wert.[1] Nicht irgendwelche religiösen Vorstellungen und irgendwelche religionsähnlichen Formen führen zum Heile, sondern jenes religiöse Leben, das die Züge der Wahrheit und Heiligkeit trägt, Gottes würdig und des Menschen würdig sich erweist. Wer immer das Lichtreich des christlich-religiösen Lebens ins Auge faßt, das christliche Glaubenssystem mit seinen Felsenfundamenten in den Grunderkenntnissen des vernünftigen Denkens und in den unleugbaren Offenbarungstatsachen, oder wer das katholische gottesdienstliche Leben betrachtet mit seiner reichen und doch klaren Symbolik, mit seiner geheimnisvollen Erhabenheit bei aller volkstümlichen Verständlichkeit, oder wer sich erinnern will an die unübersehbaren Segnungen, welche das christliche Denken und Leben den einzelnen, den sozialen Gemeinschaften, den Nationen gebracht hat, und wer alsdann auf der anderen Seite mit einem nüchternen Blick den spiritistischen Wahn betrachtet mit seinen anthropologischen und eschatologischen Ungeheuerlichkeiten (man denke an die „Perispirits" und an die Herübernahme des Darwinismus auf das Seelengebiet durch Du Prel) und wer das gesamte spiritistische Treiben nach den schmählichen Mystifikationen würdigt, die nicht geleugnet werden können: der wird für den Spiritismus keine passendere Charakteristik finden als das Prophetenwort von jenen, die den Brunnquell des lebendigen Wassers verlassen und dafür Zisternen sich gegraben haben, die den Durstigen enttäuschen.[2]

In einem Sinne allerdings darf man sagen, daß der Spiritismus wider den Materialismus Zeugnis ablegt. Denn daß der

[1] Der Spiritismus bleibt Aberglaube „auch unter der Voraussetzung, daß alles Betrug und Täuschung sei". So Göpfert a. a. O., S. 515 mit der Begründung, daß eben die Spiritisten „in der Absicht, Manifestationen zu erzielen, ihre Sitzungen abhalten".

[2] Jer. 2, 13. Vgl. zum ganzen Ph. Kneib, Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen, 1900, und Die Beweise für die Unsterblichkeit, aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft, 1903.

Mensch selbst an diesen Geisterwahn sich anklammert trotz aller seiner Begleiterscheinungen, lieber als daß er dauernd auf jeden Ewigkeitsgedanken verzichten will, dies zeigt wahrlich, wie tief die Unsterblichkeitsidee in die menschliche Natur selber eingewurzelt ist. So oft des Todes Hand in den Liebeskreis einer Familie hineingreift, um ein Opfer zu fordern, entsteht eine Wunde, die nach dem Balsam des Trostes ruft. Längst bevor zum erstenmal einem Leichenstein das Wort „Wiedersehen!" ist anvertraut worden, war dies Wort voll Liebe und Treue, dies Wort voll Glauben und Zuversicht eingegraben in die Menschenherzen. Der frevlen Ausbeutung dieses echt menschlichen Zuges, die Heimgegangenen sich nicht auf ewig fern zu wissen, verdankt eben der Spiritismus vielfach seine Erfolge.

Aber noch ein anderes Sehnen leuchtet auf aus dem spiritistischen Nebellande. Es ist das Sehnen nach dem eigenen Fortleben. Wer die Verstorbenen noch lebend weiß, der weiß auch, daß er selber im Tode nicht tot sein wird. Soll aber diese Unsterblichkeitshoffnung eine feste, eine wirksame, eine unser selbst würdige sein, dann muß sie eine andere Unterlage suchen als die vergänglichen Wellenbildungen einzelner „Ahnungen" oder den Sandgrund medialer Produktionen. Wir haben bereits gesagt, daß es einen festen Boden gibt für den frohen Jubelruf, in welchen jedes „Credo" ausklingt, für das (Credo) „in vitam aeternam"! Vom tiefsten Grunde des Seelenlebens aus, im Zusammenhange mit dem großen Ganzen des Weltverständnisses will die Frage nach unserem Jenseitslos entschieden werden. Die Teleologie des Weltganzen kann nicht zuschanden werden am Grabe. Die Unschuld und der stille Heroismus, die auf Dornenpfaden und Kreuzwegen dahingegangen, gleichen nicht dem Grabmal, das verwittert, sondern dem Saatkorn, das stirbt, um aufzuerstehen. Es ist in der Welt millionenmal zuviel Harmonie und Teleologie, als daß die schreienden Diesseits-Dissonanzen zwischen Tugend und Ehre, Pflicht und Glück, Heiligkeit und Seligkeit das letzte Wort sein könnten in der Geschichte auch nur einer einzigen Seele. Je weniger der ernste Mensch im Diesseits der Rätsel eigentliche Lösung, der Wege eigentlichen Zielpunkt, der Seele wahren Ruhepunkt findet, um so notwendiger ist ihm der Glaube an die Unsterblichkeit. Und die Anlage der Seele muß so teleologisch sein als irgendein anderes

Wirklichkeitsreich in der Klein- oder Großwelt. Die Seele ist aber für den Besitz der Wahrheit, der Gnade, der Heiligkeit, der Seligkeit in einem Grade angelegt, der im Erdenleben nimmermehr seine Verwirklichung findet. Darum ergreift sie die vernunftgesicherte, glaubenverbürgte Hoffnung ihres eigenen persönlichen Fortlebens mit der gleichen Innigkeit und Freudigkeit, mit welcher sie, auch hier dem Zuge des Herzens und den Urkunden der historischen Offenbarung folgend, sich zum Glauben bekennt an die große Güter- und Lebensgemeinschaft, welche das Diesseits und Jenseits verbindet als „Communio Sanctorum", in welcher alle Glieder des Gottesreiches mit Gott selbst vereinigt sind.

Damit ist denn auch die Frage erledigt, was von der Prä- 280
tention der Spiritisten und Okkultisten zu halten sei, daß man ihre „Phänomene" auf gleiche Stufe stelle mit den mystischen Phänomenen, wie sie im Leben der heiligen Gottesfreunde berichtet werden. Dies behaupten ist so viel, als Licht und Schatten gleichsetzen. Die echten und anerkannten mystischen Phänomene — denn nur diese kommen in Betracht, nicht etwaige einzelne mystisch scheinende Begebnisse, bei welchen rein natürliche Ursachen wirken oder Selbsttäuschung obwalten kann, wie wir auseinandergesetzt haben und noch weiterhin konstatieren werden —, die echten mystischen Phänomene also finden ihre Erklärung und ihre Bedeutung vom Zentrum des religiösen Lebens aus, nicht von seiner Peripherie. Sie werden verständlich aus dem Zentralgedanken der Gottvereinigung, die als höchstes Ziel menschlichen Strebens und höchste Gabe göttlicher Huld im Jenseits sich vollendet, im Diesseits sich anbahnt. Und zwar geschieht letzteres auf dem gewöhnlichen und wesentlichen Wege durch Glauben und Liebe, durch Gnadenleben und Tugendwirken; demgegenüber sind die besonderen Charismen, die außerordentlichen Phänomene etwas Hinzukommendes und Unwesentliches, und sie können einen Wert nur insoweit beanspruchen, als sie zur Gotteinigung in Beziehung stehen, entweder als Mittel, die zu ihrer Entfaltung führen, oder als Bekundungen, die von ihr ausgehen. Im schroffen Gegensatz hierzu drängen sich im Spiritismus, wie wir beobachtet haben, die vorgeblichen Phänomene als primär und selbständig bedeutsam auf, bei gleichzeitigem Mangel jeden ernsten, erleuchteten Strebens nach wahrer Einigung der Seele mit Gott, ja bei gleichzeitigem Mangel

einer klaren, würdigen Gottesidee, nicht zu reden von den Defekten der sittlichen Disposition, welche, nach der Regel wenigstens, auch bei den Charismen zu fordern ist. Wenn darum von einer Beziehung zwischen Mystik und Spiritismus die Rede sein soll, so ist es eben die Beziehung des innersten Gegensatzes. Es ist der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum, soweit wir nach dem oben Gesagten voraussetzen können, daß die spiritistischen Begebnisse auf Selbsttäuschung oder Betrug (bezw. auf natürlich-pathologischen Ursachen) beruhen. Soweit aber Fälle nachgewiesen würden, welche eine natürliche Erklärung ausschließen, würden sie nach dem ganzen Charakter des Spiritismus keine Förderung, sondern eine Hemmung des wahren mystischen Lebens bedeuten, und es wäre darum der Gegensatz zu bestimmen als Gegensatz nicht bloß des Irrtums zur Wahrheit, sondern des antimystischen und dämonischen Wirkens zum Bereiche der echten Mystik, welchem wir uns nunmehr wieder zuzuwenden haben.

II. Kapitel.

Ekstase und Vision im besonderen.

I. Die Ekstase.

§ 37. Was die Ekstase ist.

281 Unter allen akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen Lebens hat die Ekstase den ersten Rang. Sie hat mit der wesentlichen Tätigkeitsform, die in der Beschauung besteht, den nächsten Zusammenhang. Und sie bildet zugleich die Vermittlung zwischen der Beschauung und der Vision, gleichwie nach dem früher Gesagten die Contemplatio infusa die Vermittlung bildet zwischen der kontemplativen Mystik und der ekstatischen Mystik.

Um nun dieses Phänomen der Ekstase nach seiner Berechtigung und nach seiner Bedeutung zu würdigen, wiesen die Mystiker von jeher auf die in dies Gebiet einschlagenden biblischen Berichte hin. Man erinnerte an das bekannte paulinische Selbstzeugnis: „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren — ob im Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß

es nicht, Gott weiß es — entrückt ward bis zum dritten Himmel. Und ich weiß, daß eben dieser Mensch — ob im Leibe, ob außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht, Gott weiß es — entrückt ward in das Paradies und unaussprechliche Worte hörte, welche auszusprechen einem Menschen nicht zusteht." [1] Ebenso bezog man sich auf die bereits von uns erwähnte Joppe-Szene, bei welcher Petrus, der Apostelfürst, in ekstatischem Zustande hochwichtigen Aufschluß über die Stellung der kirchlichen Mission gegenüber den Heiden erhielt.[2] Nicht minder boten die Bücher des Alten Testamentes mannigfache Beispiele dar. Manche derartige „Belegstellen" sind freilich weniger sachdienlich, wie etwa die Psalmstellen, welche von einem „Außersichsein" lediglich im Sinne der hochgesteigerten Traurigkeit und Bangigkeit sprechen.[3] Viele andere Stellen aber enthalten treffliche Illustrationen zur Frage der Ekstasen. So finden wir bei Ezechiel folgende Schilderung eines eigenen mystischen Erlebnisses: „Und es geschah: im sechsten Jahre, im sechsten Monate, am fünften des Monats, da saß ich in meinem Hause, und die Ältesten von Juda saßen vor mir, und es kam daselbst über mich die Hand Gottes des Herrn." „Und wie von einer ausgestreckten Hand ward ich ergriffen an den Haaren meines Hauptes und vom Geiste Gottes erhoben zwischen Erde und Himmel und gebracht nach Jerusalem . . ." [4] Für andere Seiten wieder sind Danielsche Schilderungen lichtvoll, wie etwa der Bericht des zehnten Kapitels: „Ich schaute diese große Erscheinung, und es blieb in mir keine Kraft; vielmehr wurde auch mein Aussehen entstellt an mir, und ich ward meiner unmächtig und hatte keine Kräfte mehr. Und ich vernahm die Stimme seiner Worte, und, sie hörend, fiel ich bestürzt auf mein Angesicht." [5] Daß bei diesen Beispielen die Ekstase im Zusammenhange mit der Vision auftrat und deshalb auch nur in diesem Zusammenhange richtig gewürdigt werden kann, erhellt von selbst. Es handelt sich übrigens hier noch nicht um die Erklärung dieser Phänomene, sondern nur um vorläufige Beispiele.

---

[1] 2. Kor. 12, 2—4. [2] Apg. 10, 10 ff.

[3] Ps. 115, 3; 30, 23; u. a. hat Schram l. c. II, p. 340 diese Stellen auf die Ekstase bezogen; vgl. übrigens schon Augustinus, sermo 52, 6, 16 (Migne 38, 360).

[4] Ezech. 8, 1 und 3. [5] Dan. 10, 8 f. vgl. 8, 17 und 27.

282 Solche Beispiele können nun auch aus allen Epochen der Kirchengeschichte in nicht geringer Zahl aufgezeigt werden.

Ich erinnere zuerst an einen Bericht des hl. Makarius d. Gr., der zugleich zu anderen Fragen der Mystik (über Visionen und Stigmata) wertvolle Anregungen bietet. Der ägyptische Mystiker aus dem 4. Jahrhundert sagt: „Es trifft sich, daß, wo jemand den ganzen Tag beschäftigt gewesen und eine einzige Stunde dem Gebete weiht, der innere Mensch hingerissen wird ins Gebet, in eine grenzenlose Tiefe einer anderen Welt, mit großer Süßigkeit, so daß sein Geist entrückt und, dorthin versetzt, hier gleichsam fremd wird. In einer solchen Zeit vergißt das Denken des irdischen Verständnisses, weil die Gedanken voll des Göttlichen sind und gefesselt an das Göttliche und Himmlische, an jenes Unendliche und Unbegreifliche, an jene Wunderdinge, die keines Menschen Mund auszusprechen vermag, so daß er in einer solchen Stunde bitten und sagen möchte: ‚Wenn doch zugleich mit dem Gebete meine Seele hinscheiden möchte!'"

„Bald brennt und flammt das Feuer mehr, bald ist es gemäßigter und milder; und auch das Licht flammt und leuchtet zuzeiten heller, dann wieder wird es mehr zurückgedrängt, wird es matter."

Weiter berichtet Makarius:

„Auch erschien einigen das Zeichen des Kreuzes in einem Lichtglanze und drückte sich dem inneren Menschen ein.

Manchmal kam der Mensch beim Beten in Entzückung und fand sich in der Kirche, stehend beim Opferaltare; es wurden ihm drei wie mit Öl gesäuerte Brote gereicht, und je mehr er davon aß, desto mehr und desto größer wurden sie.

Wieder ein anderer fand sich mit einem Lichtkleide umgeben, wie es auf der Erde in dieser Zeit keines gibt, und wie es von Menschenhänden nicht verfertigt werden kann." [1]

Bekannt ist die ergreifende Schilderung aus den Martyrerakten der hl. Perpetua und Felizitas. Man hatte beide zur wilden Kuh verurteilt. Jämmerlich von dem wilden Tiere zugerichtet, wurden sie, auf die Forderung des erschütterten Volkes hin, zum Rettungstore gerufen, wo sie der Katechumen Rustikus in Empfang

[1] Vgl. die ganze zwölfte Homilie, nach der Übersetzung von M. Jocham (in Thalhofers Bibl. der Kirchenv.), S. 136 ff.

nahm. Hier schien Perpetua wie aus tiefem Schlaf zu erwachen und zu sich zu kommen. Aber, allen zum Staunen, hob sie an zu fragen: Wann werden wir zur wilden Kuh geführt werden? Da man ihr antwortete, es sei ja alles schon vorüber, ward es ihr schwer, daran zu glauben, bis sie sich überzeugte, wie übel ihr Gewand und ihr Leib zugerichtet war. Eine gnadenvolle Entzückung hatte die Seele der Heldin zu höheren Reichen erhoben, während ihr Körper der rohen Marter preisgegeben war.[1] Ähnlich lautet der von Eusebius uns mitgeteilte Bericht über die Marter der zarten Jungfrau Blandina in Lyon. „Nachdem sie die Streiche der Geißeln, die Wut der wilden Tiere und die Qualen des Rostes erduldet, wurde sie in ein Netz eingeschlossen und einem Stier vorgeworfen. Oft wurde sie von dem Tiere in die Höhe geschleudert, aber sie war bereits ohne Gefühl für das, was mit ihr vorging, wegen der sicheren Hoffnung auf die verheißenen Güter und wegen ihrer innigen Verbindung mit Christus.“[2]

In eine gänzlich verschiedene Sphäre des mystischen Lebens treten wir ein, wenn wir von der hl. Mechtild von Magdeburg uns nochmals erzählen lassen über ihre gnadenvollen Erlebnisse:

Mein Leib, der liegt in langer Qual,
Die Seele mein in hoher Wonne,
Beschaut hat sie die hohe Wonne
Und ist hinauf zu Gott gegangen,
Hat da mit ihrem Arm umfangen
Ihren Lieben allzumal,
Von ihm, ach, hat die Arme ihre Qual,
Zieht er sie an, so fließet sie.
Es kann ihr hier genügen nie,
Bis er sie ziehet zu sich selbst.
Sie spräche gern und kann es nicht,
Sie ist versenkt in das Wunderlicht
Der heiligen Dreifaltigkeit,
Bei der sie schwebt in Einigkeit.[3]

An diese Stelle aus den Werken einer geistig hochstehenden Frau möge sich sofort der Bericht einer nicht minder hochbegabten

[1] Akten, Kap. 20; Günter a. a. O., S. 6.
[2] Euseb., H. e., V, 2; Günter, S. 14.
[3] Bei Greith a. a. O., S. 226.

Schriftstellerin anreihen, die in einer seltenen Weise die Unmittelbarkeit des Selbsterlebten und die Sicherheit eines auf Reflexion und Studium beruhenden Urteils zu verbinden sucht. Wir wählen am besten aus ihren verschiedenen Aussprachen die zeitlich spätere und sachlich präzisere Darstellung.

In der „Seelenburg" belehrt uns die hl. Theresia, wie folgt: „Kaum ist die Seele in die Ekstase eingegangen, so ist ihr Atmen unterbrochen. Zuweilen bewahrt sie noch einige Augenblicke den Gebrauch ihrer anderen Sinne, ohne jedoch ein Wort hervorbringen zu können. Oft aber sind alle Sinne auf einmal wie aufgehoben, die Hände und der ganze Leib wird so kalt, als wenn sich die Seele vom Leibe getrennt hätte. Zuweilen ist es sogar unmöglich, zu unterscheiden, ob man noch atme. Die Entzückung hält in so hohem Grade nicht lange an. Die große Unterbrechung der Sinne vermindert sich bald, und der Leib scheint neuerdings aufzuleben, um wieder auf die nämliche Weise zu sterben und der Seele noch mehr Leben als vorhin zu geben.

„Doch diese große Ekstase geht schnell vorüber. Oft nach der Ekstase bleibt der Wille den ganzen Tag und zuweilen mehrere Tage wie trunken, und der Verstand ist ganz mit dem beschäftigt, was er gesehen. Die Seele scheint unfähig zu etwas anderem als Gott zu lieben, und sie tut dies um so eifriger, als ihr, was geschöpflich ist, wie zum Ekel geworden ist. Wie beschränkt ist sie aber, wenn sie wieder zu sich gekommen und sich einer solchen Begnadigung so unwürdig erkennt! Welch ein Verlangen empfindet sie alsdann, im Dienste des Herrn, wie immer es ihm gefällt, sich verwenden zu lassen! Denn wenn die vorhergehenden Gnaden schon so große Wirkungen haben, was wird dann erst die Wirkung einer so erhabenen Entzückung sein! Die Seele möchte tausend Leben haben, um sie Gott darzubringen; sie wünscht, daß alle Dinge auf Erden lauter Zungen seien, welche ihr helfen, den, welchen sie liebt, zu loben; sie verlangt nach Bußübungen, findet aber alle Kasteiungen sehr gering, weil sie für solche vor Gewalt der Liebe gewissermaßen unempfindlich ist; sie erkennt ganz klar, daß den Märtyrern alle Qualen leicht wurden durch den Beistand dessen, dem zuliebe sie alles erduldeten." [1]

[1] Seelenburg VI, 5; vgl. Leben, Kap. 20.

Ich unterlasse vorerst jede Bemerkung über diesen Bericht, und ich übergehe insbesondere die Theresianische Unterscheidung der Arten der Ekstase. Dagegen lasse ich in Kürze eine Stelle aus dem gleichen Werke folgen, welche, zum heilsamen Gegengewicht gegen andere Aussprachen, mit großer Entschiedenheit einer einseitigen Schätzung der Ekstase sich entgegenstellt.

Dem Schlusse der ganzen Seelenburg nahegekommen und in 283
der Schilderung des höchsten im Diesseits erreichbaren Beschauungsgrades begriffen, konstatiert Theresia, nicht ohne ein gewisses Erstaunen, das Zurücktreten ekstatischer Zuständlichkeiten, sobald die Seele zu jener Höhe emporgehoben wurde. Während früher, solange sie nach der Vereinigung mit dem göttlichen Heilande nur erst verlangte, wenn auch noch so glühend, solche Zustände bei geringer äußerer Anregung, z. B. beim heiligen Lied, beim göttlichen Wort sich zeigten, stellten sie sich jetzt bei den gleichen Anlässen nicht ein. Die Heilige fragt nach dem Grunde, aus welchem sich nunmehr „diese ehedem so beständige und so peinliche Schwäche" nicht mehr zeigte. Die Antwort lautet verschieden, bringt aber unter anderem besonders den Gedanken zum Ausdruck, daß eben ein Wachstum an innerer Kraft und Reife als Ursache dieser Veränderung zu betrachten sei.[1]

Mit dieser Zurückhaltung gegenüber der Einschätzung der Ekstase ist Theresia nicht allein geblieben. Vor und nach ihr sind die Gesichtspunkte mit Nachdruck geltend gemacht worden, die eine solche Reserve erfordern. So schließt Schram, der gewiß nicht dem Übernatürlichen ausweicht, seine ganze, ausführliche Darstellung der Ekstase damit, daß er auf die Gefahren hinweist, die mit ekstatischen und visionären Ständen leicht gegeben seien; er gebraucht für sie das Bild von einem Wandeln auf einem hochgespannten Seil; mag sein, daß man dabei nicht strauchelt und nicht zu Schaden kommt, — aber der Gefahr hierzu bleibt man ausgesetzt! Wie königlich sei dagegen der Weg eines demütigen Wandels in solider Pflichterfüllung, in treuer Tugendübung, zumal in Übung der Geduld bei Widerwärtigkeiten![2] An anderer Stelle weist Schram mit Recht auf den wichtigen Umstand hin, dessen wir bereits gedacht haben; daß nämlich keinerlei notwendiger Konnex

[1] Seelenburg VII, 4. [2] L. c. II, p. 358.

bestehe zwischen dem Eintreten der Ekstase und einem bestimmten Höhengrade der Gotteinigung. Sowohl die Beschaulichkeit überhaupt, als auch jede einzelne Art und Stufe derselben kann der Ekstase recht wohl entbehren; es gibt Personen von hoher und höchster Beschaulichkeit, die selten oder niemals Ekstasen haben, und umgekehrt können ekstatische Zustände bei solchen sich finden, die in geringerem Grade beschaulich sind oder auch nur das schlicht meditierende Gebet üben, oder selbst (ausnahmsweise) bei Anfängern und Sündern.[1] Waibel aber macht sich ein bekanntes Wort des hl. Franz von Sales zu eigen, nach welchem eine Art von „Entrückt- und Verzücktsein" vor allem wünschenswert bleibt: daß wir nämlich entrückt werden der Eigen- und Weltliebe und unser Entzücken finden in Gott und seinem heiligsten Willen.[2]

284 Ein einleuchtender Grund, der eine zu hohe Einschätzung verbietet, ist die allbekannte Tatsache von der Wichtigkeit, die man der Ekstase vielfach im Bereiche der Pseudomystik beigelegt hat.

Daß Philo und Plotin von ihren eigenen ekstatischen Zuständen berichten, mag auch hier Erwähnung finden; letzterer vor allem weiß mit Wärme von den kostbaren Zeitfristen zu sprechen, in welchen er aus der Außenwelt heraustritt und, bei sich selbst einkehrend, in eine wundersame Schönheit hineinblickt: „Da glaube ich denn," versichert er uns, „am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden; ich bin dadurch, daß ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles Intelligible emporgeschwungen."[3]

Wichtiger für die gegenwärtige Frage ist die Stellung des Montanismus zur Ekstase. Montanus selbst war Ekstatiker. Seine Verzückungen waren konvulsiver Natur und hatten die völlige Bewußtlosigkeit als Begleiterscheinung. Ähnlich war es mit den montanistischen Prophetinnen, besonders mit Priska (Priszilla) und Maximilla. Da sie in ihren Ekstasen nichts anderes sein wollten denn willenlose Organe des Parakleten, sprach denn der Paraklet

[1] L. c. II, p. 338 (Schol. II, im Anfang).

[2] Theotimus VII, Waibel, l. c., S. 212. Vgl. Bona, De discr. spir. 14, 5.

[3] Plotin, Enn. IV, 8, 1. Dazu vgl. Philo, De migr. Abr. 7, De spec. leg. 1; sodann Jamblich, De myst. III. 4 und 5. Siehe Koch, a. a. O., bes. S. 146.

aus ihnen in der ersten Person und auch aus den Frauen in der Maskulinform, wie Epiphanius bemerkt.[1] „Siehe der Mensch ist wie eine Leier," so läßt Montanus den Hl. Geist sprechen, „und ich fliege hinzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen in Ekstase versetzt und der das Herz den Menschen gibt."[2] Wie auch Tertullian in diesen Wahn verstrickt war, kam gelegentlich zur Erwähnung. Seine Monographie über die Ekstase — Hieronymus gedenkt ihrer noch — ist uns zwar nicht erhalten; aber es gehört hierher die früher zitierte Stelle aus dem Büchlein über die Seele,[3] sowie eine Stelle aus der Schrift gegen Marcion: „Wenn der Mensch in den Besitz des Geistes kommt und die Herrlichkeit Gottes sieht und wenn Gott mit ihm spricht, erleidet er notwendig eine Verzückung, weil er ja überschattet ist von Gottes Kraft;"[4] dieses Überwältigtsein des Menschen durch die höhere Macht und das Gebundensein der bewußten Seelentätigkeit, kurz die Entzückung, gewissermaßen die „Verrückung" geht nach Tertullian so weit, daß er die Seele einem „Wettfahrer ohne Wagen", einem „gestikulierenden Gladiator ohne Waffen" vergleicht.[5]

Von diesen Auffassungen ist natürlich kein weiter Weg zu der eigenartigen Hochschätzung, deren die Ekstase, freilich auch eine Ekstase von eigener Art, im Bereiche der Schamanen oder bei den Indern, oder auch auf dem klassischen Boden von Hellas beim Bakchuskulte sich erfreute — Verirrungen, die noch im Verlaufe dieses Abschnittes zur Sprache kommen. Dort wird sich zeigen, daß es an Scheidemitteln nicht fehlt, um die heilige Ekstase von ihren minderwertigen Doubletten zu befreien, vor allem, wenn dieselben eine so bizarre Prägung haben wie in den letztgenannten Beispielen. Sonst wird es immerhin sich ereignen können, daß die Prüfung über ein Wahrscheinlichkeitsurteil nicht hinauskommt, und daß sie auch dieses Resultat nur indirekt erreicht, indem sie

[1] Haer. 48, 13, bei Funk, K.-L. 8, 1832 f.

[2] Haer. 48, 4; cf. 48, 11, ibid.

[3] Kap. 9; cf. Kap. 45.

[4] Adv. Marc. 4, 22.

[5] Tertullian nennt die Ekstase geradezu „excessus sensus et amentiae instar"; Belege und nähere Ausführung bei Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 1893, S. 137 ff.

nämlich den Träger des Phänomens, die ekstatische Persönlichkeit nach ihrem Gesamtbilde scharf ins Auge faßt, gemäß der Mahnung der Apostel, die Geister zu prüfen.[1]

Jedenfalls ist eine richtige Würdigung der Ekstase allererst dadurch bedingt, daß man an diesem Phänomen nicht jenes Moment als innerlich bestimmend gelten läßt, das nach außen zunächst sich aufdrängen muß, den Nichtgebrauch der Sinne. In Wahrheit ist dies das untergeordnete Moment, während die außerordentliche, übernatürliche innere Erhebung des Menschen als das eigentlich Wertvolle und darum auch als das primär charakteristische Moment sich darstellt.

285 Bereits in den oben angeführten Beispielen haben wir beobachtet, bis zu welchem Grade diese innere Erhebung auf die Körperlichkeit zurückwirken kann. Wir wollen zunächst noch eine weitere Stelle aus den Theresianischen Schriften beifügen, an welcher die Bindung der Glieder und Kräfte des Körpers, zunächst an der Hand der Selbstbeobachtung, geschildert wird. „Oft ward mein Körper," so berichtet Theresia, „infolge der Verzückungen so leicht, daß er keine Schwere mehr zu haben schien; zuweilen war dies so sehr der Fall, daß ich meine Füße nicht mehr die Erde berühren fühlte. Solange der Leib in der Verzückung bleibt, ist er wie tot und oft in einer gänzlichen Unmöglichkeit, sich zu betätigen. Er verharrt in der Haltung, in welcher er überrascht wurde, und bleibt stehend oder sitzend, die Hände offen oder geschlossen, wie ihn die Verzückung gefunden. Obwohl man die Empfindung gewöhnlich nicht verliert, so ist es mir doch geschehen, daß ich sie ganz verlor; jedoch war dies selten der Fall, und nur für kurze Zeit. Gewöhnlich bleibt die Empfindung, aber in einer gewissen Verwirrung, und obwohl man zu keiner äußeren Betätigung imstande ist, hört man doch, gleichsam wie aus der Ferne, einen unbestimmten Ton. Doch hört auch diese Weise zu vernehmen auf, wenn die Verzückung auf ihrem Höhepunkte ist, d. h. wenn die Kräfte gänzlich und innigst mit Gott vereinigt sind. Alsdann sieht, hört, fühlt man, meiner Meinung nach, nichts."[2] Ähnlich weiß Raimund von Capua über die hl. Katharina von Siena zu berichten, daß sie bei ihren Ekstasen an Händen und Armen, wie auch am Halse völlig erstarrt war,

[1] 1. Joh. 4, 1. [2] Leben, Kap. 20.

daß sie ihre Augen völlig geschlossen hielt und mit dem Ohre auch nicht den stärksten Schall vernahm. Wenn sie aus diesen Verzückungen, besonders aus denen, welche länger gedauert hatten, wieder zu sich selber kam, stand sie lange wie schlaftrunken da, gleichwie jemand, der nicht mehr schläft und sich doch nicht recht erwecken kann.[1] Längst zuvor finden wir ähnliche Erfahrungen, bezw. Selbstbeobachtungen konstatiert bei Kassian. Er läßt u. a. den Abt Johannes von sich erzählen, daß er nicht selten in der heiligen Verzückung völlig vergessen habe, daß er noch die Bürde der gebrechlichen Diesseits-Leiblichkeit trage; alle seine äußeren Sinne seien wie in der Fremde gewesen, insbesondere habe weder Auge noch Ohr den gewohnten Dienst leisten können.[2]

Jedoch ist folgendes über diesen Nichtgebrauch der Sinne zu beachten.

Zuerst ist zu sagen, daß eine beträchtliche Verschiedenheit obwalten kann inbezug auf den Grad, in welchem die Körperkräfte „gebunden" sind. Dies ist nach dreifacher Hinsicht zu verstehen: bei verschiedenen Personen, — bei verschiedenen ekstatischen Zuständen der nämlichen Person, — in den verschiedenen zeitlichen Momenten ein und derselben Ekstase. Die Bindung kann nach jeder dieser drei Seiten eine mannigfache Stufenleiter darstellen, angefangen von einer sehr leichten und deshalb überwindbaren Behinderung des Sinnengebrauches bis zu völliger Unfähigkeit, irgendwelche Sinneseindrücke von außen her aufzunehmen oder in irgendwelcher Weise sich in Korrespondenz mit der Außenwelt zu setzen. Möglicherweise können auch wellenartige Auf- und Abschwankungen dieses Hemmungsphänomens statthaben. Dies geht aus den angeführten Stellen der hl. Theresia zur Genüge hervor.

In zweiter Linie ist zu bemerken, daß wie die Intensität, so auch der Umfang dieser Bindung verschieden sein kann. Es ist denkbar und gar nicht selten, daß, während der Gesichtssinn und das Gehör in völlige Passivität versetzt erscheint, der Gebrauch der Sprache fortdauert. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß die Worte, die gesprochen werden, durchaus innerhalb des Ideenkreises sich bewegen, welcher während des äußeren Hemmungszustandes

[1] Bei Görres, Bd. 2, S. 252 f.

[2] Coll. XIX, 4 cf. III, 7 und IV, 5.

das Innere der Seele beschäftigt. Als Beispiel nenne ich nach Benedikt XIV.[1] Magdalena de Pazzi, die, im Begriffe, ihren Mitschwestern Reliquien des hl. Aloysius auszuteilen, in Ekstase verfiel und in derselben die hohe Glorie des Heiligen verkündete.
286 Dieses ekstatische Sprechen scheint mir schon insofern sehr beachtenswert, als damit in evidenter Weise der irrigen Anschauung präjudiziert wird, als ob der Nichtgebrauch der Sinne als solcher irgendwie einen Vorzug des ekstatischen Zustandes bedeute, — ein Moment, worauf schon Miltiades, dem Montanismus gegenüber, nachdrücklich hinwies.[2] Fast möchte ich behaupten, daß bei der berühmt gewordenen Kontroverse über 2. Kor. 12, 2 bisweilen jene verkehrte Würdigung des negativen Momentes der Ekstase mit im Spiele gewesen sei. Allen Ernstes erhob man die Frage, ob die Suspendierung der körperlichen Kräfte so weit gehen könne, daß während der Ekstase eine förmliche und völlige Trennung der Seele und des Leibes statthabe. Die Frage gewann leicht den Anschein einer hochwichtigen, pflichtmäßigen Untersuchung, da sie ja in der erwähnten Paulinischen Stelle aufgeworfen werde. Überdies kommen hierzu Berichte, daß bei einzelnen Ekstatischen tatsächlich eine solche Trennung von Leib und Seele stattgehabt habe, und, bemerkt Ribet,[3] „nichts autorisiert uns dazu, die Authentizität dieser Erzählungen zu bezweifeln". Ich bin anderer Meinung. So gut Ribet selbst inbezug auf Agnes von Langeak, die viermal in der Ekstase „gestorben" (und wieder zum Leben zurückgekommen) sein soll, zwei Fälle ausscheidet, kann man wohl auch einen oder den anderen weiteren Fall ausscheiden. Ist es nicht sprechend genug, daß Ribets Gewährsmann, M. de Lantages, selber die Möglichkeit zugibt, es habe sich nur um eine tiefe Ekstase und um ein Erwachen aus derselben, nicht um Sterben und Auferstehen gehandelt?[4] Will man auf die hl. Katharina von Siena und auf ihren Biographen Raimund hinweisen,[5] so genügt, scheint es mir, demgegenüber ein anderer Hinweis, nämlich der auf den „englischen" Lehrer und auf den Lehrer von Hippo. Letzterer sagt einfach, daß es sich „bei solchen Aussagen eher um eine Konjektur als um Gewißheit handle",[6] und ersterer macht sich dieses Wort

[1] L. c. III, 49, n. 11. [2] Nach Euseb., H. e. V, 17.
[3] L. c. II, p. 414. [4] Ibid. 416 f. [5] 415 f.
[6] Super Gen. ad lit. 12, 3.

zu eigen.[1] Am besten wird man sich damit bescheiden, daß Paulus selbst versichert, er wisse nicht, ob er „im Leibe oder außerhalb des Leibes" gewesen sei. Man darf nichts Fremdes in die Worte eintragen. Eine Kontroverse anzuregen über das Sterben bei der Ekstase und das Wiederauferstehen nach derselben — darauf käme es schließlich hinaus — liegt dem Apostel völlig fern. Nur so viel will er zur Charakterisierung seines ekstatischen Erlebnisses sagen, daß ihm auch jetzt noch — nach vierzehn Jahren — der ganze Vorgang klar vor der Seele stehe, daß er aber nicht imstande sei, anzugeben, in welchem Verhältnis damals seine Leiblichkeit zur seelischen Erhebung sich befunden habe. Dieser den Vorgang umhüllende Schleier kann eben auch bedeuten, daß es für Paulus ein Geheimnis geblieben, *ob und inwieweit seine Leiblichkeit an dem seelischen Hochstande der beseligenden verklärenden Verzückung Anteil gehabt habe.*[2]

Was ferner der Annahme einer Trennung von Seele und Leib bei der Ekstase entgegensteht, ist die Häufigkeit der Ekstase, und zwar der vollendeten Ekstase bei manchen mystischen Personen, ohne daß es einem einzigen Autor beigefallen wäre, von einem so unerhört oft wiederholten Sterben zu sprechen. Wohl aber betonen die Mystiker die regelmäßige Fortdauer der vegetativen Funktionen während der Ekstasen.[3] Und, was weit wichtiger ist, sie erwähnen unter den Einzelphänomenen, die mit der Ekstase in Verbindung stehen, insbesondere auch die physiognomische Verklärung.[4] Welche Folgerungen sich hieraus naturgemäß auf das Verhältnis von Seele und Leib während der Ekstase ergeben, brauche ich nicht auszuführen.

Wohl aber bedarf eine andere Frage der Prüfung. Wir haben 287
nämlich bisher stillschweigend vorausgesetzt, daß der *Nichtgebrauch der Sinne*, welchen man bei der Ekstase konstatieren kann, nicht als selbständiges Phänomen, sondern als *Folgeerscheinung* der außerordentlichen inneren Erhebung zu betrachten ist. Wenn wir also der ungewöhnlichen Erhebung der Seele selbst übernatürlichen Charakter zuschreiben, so behaupten wir gleichzeitig, daß die

[1] II, II, 175, 6 ad 1 cf. den ganzen 6. Artikel.
[2] Vgl. Loch und Reischl z. St., wohl nach Chrysostomus; A. Schäfer, z. St.
[3] Ribet l. c. II, p. 412.
[4] Ribet l. c., p. 443.

Hemmung des Körpergebrauches, bezw. die Hemmung der „äußeren und inneren Sinne" eine natürliche Folge jener übernatürlichen Erhebung sein kann. Wer sich die Mühe nimmt, die Theologen und vor allem die Mystiker hierüber nachzulesen, findet sie in seltener Übereinstimmung. Ich begnüge mich, hier beispielsweise auf die einschlägigen Stellen bei Scaramelli, Schram, Waibel, Ribet oder bei Thomas von Aquin oder wieder bei Alvarez hinzuweisen. Wenn ich trotzdem auf die Frage näher eingehe, geschieht es darum, weil neuestens Poulain in merkwürdiger Weise diese allgemein zugestandene Thesis in Zweifel zieht und für besser findet, hier ein „Ignoramus" anzubringen.[1] Erklärlich wird dieser Standpunkt durch eine frühere Auseinandersetzung des gleichen Verfassers über die Möglichkeit einer natürlichen Ekstase;[2] der Verfasser bestreitet dieselbe und meint, eine natürliche Ekstase „ohne solide Beweise" als möglich zugeben, das bedeute, den Rationalisten in die Hände arbeiten![3]

Sehen wir zu, ob die gewöhnliche Meinung in diesen beiden Fragen auf solider Grundlage ruht und ob sie irgendwie den gläubigen Standpunkt gefährdet!

Vorerst muß es sicher unverwehrt sein, nach Analogien der übernatürlichen Ekstase auf natürlichem Gebiete Umschau zu halten. Wenn sich solche Analogien finden, wird möglicherweise in Einzelfällen die Frage offen bleiben, ob eine natürliche oder übernatürliche Ekstase vorliege. Dies mag weiterhin bewirken, daß man weniger Neigung hat, derartige Vorkommnisse zu überschätzen. Auf der anderen Seite ergibt sich, den Fall gesetzt, daß natürliche Ekstasen konstatiert werden, der offenkundige Gewinn, daß die Möglichkeit der übernatürlichen Ekstase überzeugender dargetan und das Verständnis derselben leichter vermittelt werden kann. Dergleichen Opportunitäts-Erwägungen müssen aber zurücktreten, wenn die Frage grundsätzlich beantwortet werden soll. Denn die Wahrheit muß immer willkommen und gelegen sein.

Was den Rationalismus betrifft, so liegt sein Fehler bei dieser Sache keineswegs darin, daß er natürliche Ekstasen festzustellen sucht, und auch nicht darin, daß er mit den etwa festgestellten natürlichen

[1] Grâces d'oraison, p. 565—568.
[2] Ibid., p. 553 ff. [3] p. 560.

Ekstasen die ekstatischen Phänomene im Leben der Heiligen in vergleichende Betrachtung nimmt, was bekanntlich auch Männer, wie Benedikt XIV., getan haben. *Fehlerhaft* ist es nur, wenn man in der Feststellung der Analogien *einseitig* vorangeht, wenn man auf pathologische Fälle die ganze Schlußfolgerung aufbaut, wenn man auf Grund der Gleichheit von Teil-Symptomen die Identität des Gesamtphänomens behauptet. Die religiöse Ekstase bei geistig vollwertigen, geistig vollgesunden Persönlichkeiten ist nicht durch die plumpe Art erklärt, mit der man bisweilen alle derartigen Phänomene in das pathologische Institut hineinweist. Die Mystiker selbst kannten die Existenz von psychopathischen Formen,[1] die man jetzt gerne mit dem Namen der Ekstase beehrt; aber sie glaubten nicht, auf die Mühe verzichten zu dürfen, zwischen Phänomenen von dieser und jener Art zu unterscheiden. Und sie waren der Meinung, daß es viel richtiger und erfolgreicher wäre, *die Analogien der übernatürlichen Ekstase im Bereiche des gesunden, aber gesteigerten geistigen Lebens zu suchen.*

Es gehört nun zu den elementaren *Tatsachen der psycho-* 288
logischen Erfahrung, daß durch eine ungebundene äußere Sinnestätigkeit nicht geringe Hemmnisse für die ernste Geistestätigkeit erwachsen, daß aber auch umgekehrt bei *sehr intensiver Anspannung der Seelenkräfte* mehr oder minder *erhebliche Hemmungen des Gebrauches der äußeren Sinne* sich einstellen, so daß zum Beispiel das Hören oder das Sehen während jener geistigen Anspannung und infolge derselben weniger rasch oder weniger sicher sich vollzieht, oder auch, bei schwächeren Eindrücken, vollständig versagt. Aus leicht erklärlichen Gründen können sich bei einem intensiv Gesammelten ähnliche Erscheinungen des „Übersehens" und „Überhörens" zeigen, wie beim Zerstreuten (im gewöhnlichen, ungünstigen Sinn des Wortes). So kann die philosophische Spekulation, die wissenschaftliche oder praktische Kalkulation, das physikalische oder chemische Experiment, jede Art der gelehrten Forschung, oder auch jede Art des künstlerischen Schaffens in sehr beträchtlicher Weise den äußeren Menschen gefangen nehmen und die äußere Wahrnehmung erschweren und hemmen. Man darf sich nur, um dies zu verstehen, an die Einheit der menschlichen

[1] Vgl. unten, § 38, n. 294.

Seele und an die Beschränktheit jeder geschöpflichen Kraft erinnern. Selbst die geringste äußere Sinnestätigkeit verlangt noch irgendeinen, wenngleich kleinsten Grad der Kraftbetätigung. Anderseits strebt die intensiv geistige Tätigkeit danach, auf ihr Objekt möglichst alle verfügbare Kraft hinzulenken. Der höchste Grad der Intensität geistiger Tätigkeit wird darum die äußere Sinnestätigkeit so sehr einschränken können, daß diese Einschränkung einer Suspension nahezu gleichkommt.[1]

In die Reihe solcher psychologischer Tatsachen sind die Berichte einzuordnen, welche uns aus alter und neuer Zeit über die Gelehrten-„Ekstasen" geboten werden. Von Dante erzählt man, „daß er eines Tages in den Laden eines Buchhändlers eingetreten sei, um einen großen, dort vorüberkommenden Straßenaufzug zu sehen. Da stieß er auf ein Buch, welches sein Interesse fesselte und in dessen Gedankenwelt er sich versenkte. Nach Hause zurückgekehrt, mußte er erklären, nicht das geringste von dem Umzuge, der an seinem Fenster vorüberging, gesehen zu haben."[2] Oft nacherzählt sind die Berichte über Sokrates und Archimedes. Sokrates, so läßt wenigstens Plato im Symposion dem Alcibiades erzählen, ward mitten im Geräusch des Feldlagers bei Potidäa so tief vom Nachsinnen über ein philosophisches Problem ergriffen, daß er unbeweglich von einem Morgen bis zum anderen an der gleichen Stelle wie festgebannt blieb. Archimedes aber — diese, eines Mathematikers würdige „Ekstase" ist ja allbekannt — war in solchem Grade in seine Untersuchungen vertieft, daß er, wie Plinius weiß und weitererzählt, die Eroberung der Stadt (Syrakus) gar nicht merkte und, statt sein Leben in Sicherheit zu bringen, dem nahenden feindlichen Soldaten nur die Bitte um Schonung der Kreise aussprach, die er auf den Boden eingezeichnet hatte. Was es immer mit diesen Episoden für eine Bewandtnis hat, so konnten sie doch als Ausdruck einer psychologischen Beobachtung manchem Mystiker[3] einen gewissen Ausgangspunkt bieten zur

[1] Vgl. Suarez, De orat. ac devot., l. II, cap. 15; und vgl. u. a. Franz von Sales, Theot. VII, 6.

[2] Nach Kardinal Gibbons, Gesandter Christi (deutsche Ausgabe, 1902) S. 203.

[3] Poulain, p. 557, tut Schram unrecht, wenn er von ihm sagt, daß er gläubig die Märchen von den vieljährigen Ekstasen des Epimenides (50 Jahre!),

psychologischen Vermittlung der religiösen Ekstase, zunächst in ihrer natürlichen und alsdann in ihrer übernatürlichen Form.

Mehr als irgendeine andere geistige Tätigkeit ist die religiöse 289
Kontemplation geeignet, alle Kraft des Geistes aufzurufen. Denn ihr Gegenstand ist wie kein anderer groß und weit, hoch und tief und rein und hehr. Damit hängt ein Zweites zusammen, was die religiöse Beschauung näher zur ekstatischen Höhe führt. Die Liebe, so meinen die Areopagitika,[1] ist die Mutter der Ekstase. Die Hingabe des Gemütes und des Willens an einen Erkenntnis-Gegenstand kann in hohem Grade beitragen zur intensiven und dauernden Hingabe des Intellektes an diesen Gegenstand. Alsdann wird ein tieferer Einblick des Geistes neue Nahrung bieten für die Liebe, gleichwie diese gesteigerte Liebe abermals die intellektuelle Energie stärken wird. Gilt all dies allgemein, so findet es doch eine besondere Anwendung im religiösen Reiche, welches, wie dem Geiste, so dem Herzen in ganz unvergleichlicher Weise näherssteht, als irgendein anderes Gebiet des geistigen Lebens. Darum begreift es sich, daß jene, die natürliche Ekstase bewirkende Ausschließlichkeit der Krafthingabe am leichtesten eben auf religiösem Gebiete sich zeigen wird.

In diesem Sinne läßt die hl. Katharina von Siena in einem Dialoge Gott den Herrn sprechen: „Das Gedächtnis enthält nichts anderes als mich, die Intelligenz betrachtet keinen anderen Gegenstand als meine Wahrheit, und die Liebe, welche der Intelligenz folgt, liebt und vereinigt sich nur mit dem, was die Intelligenz sieht. Alle ihre Kräfte sind mit mir vereinigt, in mir verabgründet, zusammengefaßt. Der Leib ist der Empfindung bar; das Auge sieht und sieht doch nicht, das Ohr hört und hört doch nicht, und die Zunge spricht nicht, es sei denn, daß ich ihr zuweilen wegen der Fülle des Herzens erlaube, überzufließen von der Verherrlichung meines Namens.“[2] Die Seele gleicht, wenn man ein Bild Richards von St. Viktor mit selbstverständlicher Beschränkung verwenden will, bei dieser intensiven Hingabe aller Seelenkräfte an Gott,

des Pythagoras (10 Jahre!), des Zoroaster (20 Jahre!) dem Marsilius Ficinus nacherzähle; Schram erwähnt diese Anekdoten II, p. 322 (ed. Par. 1849), bezeichnet sie aber ausdrücklich, p. 324, als „fabellae“.

[1] Vgl. De div. nom., cap. 8 und 9.

[2] Bei Bonniot, S. 350.

einem überschäumenden Gefäße. Wenn des Feuers Glut den Inhalt des Gefäßes ergreift, kommt der Inhalt ins Wallen und, auf- und abbrodelnd, strebt er nach oben, über die Schranke hinaus. So erhebt sich die Seele, ergriffen von der Glut der Andacht, in Demut und Reue und in Sehnen und Lieben ab- und aufwallend, gleichsam über sich hinaus, in heiliger Ekstase.[1] Und dies um so mehr, je mehr die Seele zugleich von überhohem, überstarkem Staunen erfaßt wird. Mit ihrem großen Gegenstande möchte auch die Seele groß werden, aber sie kann die Höhe nimmer erreichen, und doch fühlt sie wiederum von ihren Licht- und Lebenskräften sich emporgezogen und umfangen, wie der Meerfahrer von dem balsamischen Hauch eines Gestades, das er noch nicht erreicht, ja noch nicht einmal deutlich erblickt. Oder, um auch hier mit einem Bilde des Viktoriners[2] zu sprechen, das Staunen der beschaulichen Seele ist, wie die Morgenröte, ein geheimnisvolles Phänomen, aus Nacht und Licht gewoben. Bei dieser staunenden Betrachtung „verliert sich" die Seele in den göttlichen Geheimnissen, sie ist „in sich" und „außer sich" zugleich, suchend und findend zumal, — nach dem Palast des ewigen Königs ausspähend und zugleich schon sitzend an der reichen Himmelstafel einer Seelenfreude, die niemand kennt und niemand ahnt, der sie nicht gekostet. Die Seele aber, die, der Königin von Saba gleich, ihr Reich verläßt und sehnend fragt, wird finden und schauen und „außer sich" sein vor Freude.[3] Und mag auch die Seele, wie einst Petrus im Kerker,[4] gefesselt sein von mancherlei innerer und äußerer Last, — sie soll nur, den Himmelsboten der Erleuchtung folgend, durch die Kerkerpforte hindurch zum Lichte schreiten!

290 Wird es ein Wandeln sein in der dauernden Vollhelle und Vollwärme des Mittags? Das Reich der göttlichen Wahrheit ist ja so weit wie Gott, — wie könnte es jemals versagen! Das „Entzücken" der Beschauung quillt ja aus der Berührung mit der Unendlichkeit, — wie könnte da ein Ende werden! Alles also, was da Beschauung der göttlichen Wahrheit ist, eröffnet Quellen, die fortsprudeln und nicht versiegen! Und

[1] De grat. contempl. (Benjamin major) V, 7 cf. V, 5.
[2] Ibid., cap. 9.
[3] Ibid., cap. 14.
[4] Siehe Apg. 12; Rich. a S. V., l. c., cap. 13.

dennoch kann die Erfahrung nicht umhin, ihren Bescheid anders zu geben. Will sie auch hier in schlichtem Bilde sprechen, dann zeigt sie auf das liebliche Schauspiel, das abends am stillen See das Auge erfreut, da die Fischlein nach dem Sonnenschein verlangen und mit dem Dämmerlichte spielen wollen, und darum, über den Wasserspiegel aufhüpfend, für einen Augenblick in die freie Luft sich erheben, um alsbald in ihre gewöhnliche Lebenssphäre zurückzukehren. Ist also auch die Fülle des Beschauungsgegenstandes unermeßlich und quillt die Freude der Beschauung nach Jahren und Jahrzehnten nicht ärmer, sondern reicher, wie am ersten Tag, da der Seele ein Ahnen aufging von der Süßigkeit ihres Gottes, so will doch die kirchliche Mystik nichts wissen von allen Tendenzen, die nach Plotinischer Weise oder nach der Weise des Schamanentums oder der Yogasekte in einer Art von Dauerekstase das Ideal des gottinnigen Lebens sehen, noch überhaupt von irgendeiner Tendenz zur Ekstase.

Nur bei völliger Unkenntnis des christlich-mystischen Andachtslebens kann Murisier, Rev. phil., t. 46, p. 612 s., etwas den Yogamethoden Verwandtes darin entdecken, daß zur Überwindung innerer Trockenheit äußere Mittel zur Erweckung der Andacht benutzt werden, wie z. B. auf die Brust klopfen, ein Kreuz umfassen. Vgl. übrigens zur Geschichte der Ekstase das schon zitierte Werk W. Vaughan, Hours with the Mystics, und Th. Achelis, Die Ekstase in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung, 1902.

Die Möglichkeit einer natürlichen Ekstase anerkennen und die Ekstase erstreben, empfehlen, schlechthin hochschätzen wollen, dies fällt weitaus nicht zusammen. Man kann jene Möglichkeit, der Sprache der Tatsachen folgend, zugeben, ohne einem Ekstasenkult das Wort zu reden. Und ebensowenig bedeutet jene Möglichkeit das Zugeständnis, daß bei den gnadenvollen Ekstasen, wie sie uns im Leben der Heiligen berichtet werden, das übernatürliche Moment auszuschalten sei. Nicht einmal bei der sog. „natürlichen" Ekstase auf religiösem Gebiete ist die übernatürliche Gnade ohne weiteres auszuschließen. Gottes Mitwirkung kann uns bei keinem Akte fehlen, welcher Ordnung immer der Akt angehören mag; zu jedem Heilsakte aber bedürfen und erhalten wir die übernatürliche Gnade, also erleuchtende und bewegende, anregende und fördernde Kraftzuflüsse, die weit über unser natürliches „Anrecht" und über unser natürliches Bedürfen hinausgehen. Es ist nun gar nicht abzusehen, aus welchem Grunde nicht dem Gottesfreunde, der mit besonderer

Treue an die Übung des beschaulichen Gebetes sich hingibt, die Gnade Gottes in so reichlichem Maße zugeteilt werden könnte, daß die Beschauung zu jener Intensität, deren Folge die „Bindung" der äußeren Sinne ist, sich erhöbe. Um so mehr kann diese Bindung, ohne daß ein Mißverständnis möglich wäre, als charismatisches Phänomen in jenen Fällen bezeichnet werden, in welchen es sich um die Stufe der sog. „eingegossenen" Beschauung handelt. Die gnadenvolle göttliche Einwirkung erstreckt sich hier unmittelbar auf jene „Sammlung und Steigerung der Geisteskräfte", und zwar bis zu einem Grade, welchen wir mit unseren natürlichen Kräften auch dann nicht zu erreichen vermögen, wenn die gewöhnliche Ordnung der Gnade, sei es auch reichlich, uns zu Hilfe kommt. Bei der Beschränktheit unserer geistigen Kräfte und unserer organischen Ausstattung ist es erklärlich,[1] wenn wir als Begleiterscheinung dieses außerordentlichen Hochstandes des inneren Menschen ein fast völliges Versagen der niederen Sinnestätigkeit finden, gelte es nun den Empfang von Einwirkungen aus der Umwelt, oder gelte es die eigene Einwirkung auf dieselbe.

Deshalb darf diese „Hemmung" nicht als etwas einer göttlichen Gnadengabe Widersprechendes bezeichnet werden — auch nicht denen gegenüber, welche in einer solchen Hemmung ein positives Moment von charismatischer Art anerkennen wollen. Denn insoweit der Nichtgebrauch der äußeren Sinnesvermögen als ein die innere Sammlung förderndes Mittel ins Auge gefaßt wird, erscheint die Annahme nicht innerlich widersprechend, daß die mehr oder minder umfassende Hemmung der Sinne unmittelbar von der Gnade gewirkt sei, damit die gleichzeitig verliehene, unmittelbar die geistigen Kräfte ergreifende Gnade der Beschauung um so fruchtbarer sich entfalte. Ein Widerspruch wäre nur dann gegeben, wenn die Teleologie fehlen würde. Dies aber kann nicht gesagt werden, da eine schöne Korrespondenz der äußeren und inneren, der positiven und negativen Momente der charismatischen Gnaden supponiert wird. Noch viel weniger ist von einem Widerspruche mit der

[1] Vgl. E. Müller, a. a. O. S. 167. Eben, weil diese Erklärung ausreicht, ist es nicht gefordert, in der „Bindung" der Sinne eine spezielle, selbständige Gnadenwirkung zu erkennen (vgl. Poulain, p. 568, n. 36, zum Schlusse). Dagegen siehe Thomas v. A., II, II, 175, 2; Suarez, de orat. ac dev., lib. II, cap. 15, bes. n. 5; Scaramelli I, 2, S. 156; Ribet II, p. 430.

Weisheit Gottes die Rede, wenn die äußere Hemmung als natürliche Folge der von dem Charisma gewirkten inneren Erhebung betrachtet wird. Denn was im geringeren Maße bei jeder ernsten geistigen Tätigkeit sich zeigt und was als der menschlichen Natur entsprechend und den menschlichen Aufgaben dienend anerkannt wird, ist auch bei der Steigerung als entsprechend zu bezeichnen, falls nur das Motiv entsprechend gewichtiger ist. Dies ist vollauf der Fall, weil der vorübergehende Defekt auf seiten der Sinnestätigkeit vielmals aufgewogen wird durch die Bereicherung der geistigen Tätigkeit und der geistigen Besitzergreifung an dem Gut aller Güter, an der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit, Seligkeit, wie sie in der Ekstase sich vollzieht.

Nach einer anderen Seite noch zeigt sich die harmonische 291
Verbindung natürlicher und übernatürlicher Momente in der Ekstase. Fragt man nämlich nach dem Verhältnis der Innenwelt des Ekstatischen während des gewöhnlichen Seelenstandes zu seiner Innenwelt während der Ekstase, so ist zunächst zu sagen, daß die Einheit des fortdauernden persönlichen Bewußtseins ein verknüpfendes Band bilde. Was aber den Ideeninhalt betrifft, so sind verschiedene Möglichkeiten denkbar. Möglich ist, wie Benedikt XIV. andeutet,[1] daß die ekstatische Geisteserhebung sich einstellt, ohne daß die Seele zuvor etwa durch eine entsprechende Meditation sich irgendwie bereitgestellt hat. Es ist aber auch möglich — und zwar ist dies durchaus vorherrschend —, daß der Ideengehalt der Ekstase unmittelbar an den Ideengehalt anknüpfe, der vor ihrem Eintreten die Seele beschäftigte. Dabei bleibt die Frage offen, inwieweit diese vorekstatische Hingabe der Seele an eine Wahrheit auf eine außerordentliche Anregung der Gnade zurückzuführen oder dem gewöhnlichen, von der Gnade unterstützten menschlichen Wirken zuzuschreiben ist. Übrigens auch in dem Falle, daß eine unmittelbare Anknüpfung der ekstatischen Innenwelt an die vorausgehende außerekstatische Betätigung der Seelenkräfte nicht ersichtlich ist, wird sich ein Einschlag des natürlichen Faktors darin kundgeben, daß die innerekstatische Ideenwelt in ihrer spezifischen, individuellen Färbung mit den persönlichen Ideenverhältnissen des Ekstatischen und regelmäßig auch mit seinen Außenverhältnissen in nächster

[1] L. c. III, 49, n. 4.

Beziehung steht. Dies wird sich im zweiten Abschnitt dieses Kapitels näher darlegen lassen. Hier mögen nur einige von den zahlreichen Beispielen erwähnt sein, in welchen die inhaltliche Anknüpfung eine unmittelbare ist. So berichtet die selige Angela von Foligno über sich selbst, daß sie mehrere Tage hindurch mit der Betrachtung der Geheimnisse des Sündenfalles und der Erlösung sich beschäftigt hatte, und daß sie im Anschlusse an diese innere Arbeit in ekstatischer Erhebung wunderbare Einblicke in die Macht und Gerechtigkeit und Güte der göttlichen Ratschlüsse gewonnen habe.[1] Ähnlich verhielt es sich nach dem Berichte eines Zeitgenossen mit dem seligen Hermann Joseph. Hingegeben an die Ewigkeitsahnungen und an die Tiefe des Gottesgedankens, blickte er durch ein Fenster der Sakristei in nächtlich feierlicher Stille hinaus in das große Universum des Sternenhimmels und sandte, ergriffen von dem erhabenen Schauspiel, ein Gebet zu Gott dem Herrn empor, daß ihm doch die Gnade zuteil werde, mehr und mehr, wahrer und klarer aus dem Spiegel der Geschöpfe den Schöpfer selbst zu erkennen. Da ward er verzückt, und sein Auge war offener und sein Geist weiter, und in seliger Trunkenheit blickte er hinein in die natürlichen Abbilder der göttlichen Herrlichkeit, in die Schönheit und Unermeßlichkeit der Kreaturen mit einer Klarheit und Wonne, für die er keinen sprachlichen Ausdruck zu finden wußte.[2] Wie der Blick in die sichtbare Schöpfung, so bot auch der Anschluß an das kirchliche Leben oftmals den nächsten äußeren Anknüpfungspunkt[3] für die ekstatische Erhebung. Von Thomas von Villanova berichtet eine von den Bollandisten wiedergegebene Vita, daß er in der Frühe des Himmelfahrtstages, die Antiphon „Et videntibus illis elevatus est" betend, in heiliger Ekstase die Engelchöre einstimmen und fortsingen hörte und voll süßer Himmelswonne bis zum Abende in der Ekstase verharrte.[4] Inbezug auf Joseph von Kupertin ist es bekannt, daß „jedes Ding, das sich irgend auf Gott bezog, Glocken-

[1] Bei Poulain, p. 266.

[2] Ibid., p. 272.

[3] Vgl. die schon erwähnte Lichtmeßvision der hl. Brigitta (Revel. VII, 2).

[4] Acta SS. 18. Sept., 850 ss.; Görres Bd. 2, S. 253; Bonniot S. 336 und nach ihnen viele übernehmen den offenkundigen Fehler, daß es sich um das Osterfest handle, da doch die Antiphon dem Himmelfahrtsoffizium entnommen ist.

klang und Kirchengesang, die Nennung der Namen des Herrn, seiner Mutter oder der Heiligen, irgendeine Erzählung aus der Leidensgeschichte, die Erwähnung der Glorie des Paradieses oder der Anblick eines Heiligenbildes, daß alles dies bei ihm die Ekstase hervorzurufen vermochte".[1] Theresia wiederum bezeugt von sich, daß Schrifttexte, wie das Psalmistenwort „Wo ist dein Gott?"[2] oder das Pauluswort „Ich bin der Welt gekreuzigt",[3] die Pforte zur ekstatischen Innerlichkeit gebildet, und daß sie bei der bloßen Erinnerung an solche Gottesworte zum öfteren in die Ekstase eingetreten sei, ohne zuvor dem eigentlichen Gebete sich hingegeben zu haben.[4]

Man kann unmöglich leugnen, daß, soweit in diesen Fällen 292
eine übernatürliche Ekstase anzunehmen ist, doch natürliche Faktoren mitbeteiligt sind. Das Gegenteil behaupten und alles der göttlichen Inspiration zuschreiben wollen, würde in völlig unbegründeter Weise ein gleichsam gehäuftes außerordentliches Eingreifen Gottes postulieren. Sobald man aber die hier zutage tretende Harmonie des natürlichen und übernatürlichen Faktors zugibt, wird, meine ich, auch eine weitere einschlägige Schwierigkeit als bereits im wesentlichen gelöst erscheinen. Fast alle Mystiker erheben nämlich die Frage, ob *während der Ekstase die Freiheit des Ekstatischen*, beziehungsweise *die Möglichkeit eines sittlichen Verdienstes fortbestehe*. Und, was wohl befremden darf, die Antwort lautet sehr verschieden. Dies natürlich wird allgemein zugestanden, daß jene Akte, welche zur Ekstase in einem vorbereitenden, disponierenden Verhältnisse stehen, wie die Übung der Kontemplation, frei und verdienstlich seien. Auf der anderen Seite gibt man gerne zu, daß der Ekstatische nicht gerade nach Belieben die Rückwirkung der Geisteserhebung auf die äußeren Sinne zu verschieben imstande sei. Dagegen besteht die Meinungsverschiedenheit inbezug auf den inneren Willensstand während der Ekstase. Daß der Mensch in der Ekstase ein Verdienst für den Himmel erwerbe, soll nach manchen deshalb ausgeschlossen sein, weil dieser seelische Hochstand die Möglichkeit einer Sünde ausschließe; man brauche deshalb die Freiheit nicht zu negieren, müsse sie aber nach Art jener Freiheit fassen,

[1] Görres, ibid. S. 254 f.
[2] Ps. 41, 4. [3] Gal. 6, 14.
[4] Leben, Kap. 20; Seelenburg VI, 5.

welche den Seligen des Himmels zukomme, und müsse sonach die Verdienstmöglichkeit in Abrede stellen.[1] Gegen diese Anschauung ist zu erinnern, daß man die ekstatische Seelenerhebung zwar in Analogie zur seligen Gottschauung bringen, nicht aber eine Gleichheit behaupten darf.[2] Kein diesseitiges Gnadenlicht reicht hinan an die Klarheit des unmittelbaren Einblickes in das wahre, höchste Gut; die Ekstatischen selbst konstatieren, daß ihr Licht nicht völlig schattenfrei bleibe. Das jenseitige Glorienlicht allein wird in unserer Seele jene mit heiliger Unmittelbarkeit erfolgende Hingabe des Willens an das ungeschaffene Gut bewirken, welche im eminenten Sinne als frei zu bezeichnen ist, aber gleichwohl den Charakter einer verdienstlichen Handlung nicht mehr besitzt. Im ekstatischen Stande dagegen, so kann man fortschließen, ist die Verdienstlichkeit auf jeden Fall anzunehmen. Denn zugegeben, daß eine Zustimmung zu einer Sünde innerhalb dieser reinen, hohen Sphäre des Seelenlebens so viel wie ausgeschlossen ist, so ist damit die Verdienstlichkeit so wenig geleugnet, wie bei denen, die zu hoher Heiligkeit gelangt sind. Oder will man schlechthin behaupten, daß den Ekstatischen auch jede Freiheit fehle hinsichtlich des Vollzuges oder Nicht-Vollzuges und hinsichtlich der größeren oder geringeren Intensität der geistigen Akte? Dies stände im schroffsten Widerspruch mit der ganzen Teleologie der übernatürlichen Ordnung. Denn in deren großem, weitem Bereiche bewahrt das Axiom seine Geltung, daß das Übernatürliche auf dem Natürlichen sich aufbaut. So ist, wie wir schon zu betonen Gelegenheit hatten, das herrliche System der aktualen Gnaden und der Gaben des Heiligen Geistes durchaus darauf hingeordnet, unsere eigenen Kräfte in Anspruch zu nehmen, sie zur Tätigkeit anregend und in ihrer Tätigkeit erhebend und vollendend. Daß nun die übernatürliche Ekstase als besondere Gnadengabe dieses Gesetz einfach umstoße, ist, wie eine Reihe von Mystikern hervorheben,[3] eine undenkbare Annahme. Wie wäre es

[1] Vgl. Schanz, Ekstase im K.-L. XII, 867.

[2] Vgl. Thomas A., S. Th., II, II, 175, 6 ad 3.

[3] Vgl. besonders Suarez, l. c., c. 20; sodann Alvarez de Paz bei Ribet II, 434, und Philipp a S. Trin., ibid. 435, Schram, l. c. II, 342, Lejeune, Théol. myst., p. 192. Ich füge noch eine Bemerkung bei. Es gibt bekanntlich Ekstasen mit tiefen geistlichen Schmerzen. Sollten diese verdienstlos sein? Man denke z. B. an die prophetischen Ekstasen eines Isaias, Jeremias, — besonders auch bei ihrem Vorher-Erleben der messianischen Passion!

denkbar, daß eine ekstatische Seelenerhebung statthätte ohne Vermehrung der heiligen Gottesliebe, des heiligen Vertrauens auf Gott, der heiligen Glaubenswilligkeit? Wer aber könnte von dieser gesteigerten Betätigung der göttlichen Tugenden, ohne welche die Ekstase gar nicht zu denken ist, die Verdienstlichkeit ausschließen? Dazu kommt noch ein anderes, indirektes Argument, das schon von der heiligen Theresia[1] in schlichten Worten, aber mit aller Entschiedenheit und Energie zur Geltung gebracht wurde. Dürfte man nicht, meint die Heilige, die Behauptung wagen, daß, wenn die immerhin beträchtliche Zeit, welche von manchen Gottesfreunden in der Ekstase zugebracht wird, ganz aus der Ordnung des freien, verdienstlichen Handelns des Diesseitsstandes hinausfallen würde, in gewissem Sinne diese Zeitfristen eine „verlorene Zeit" wären? Poulain, der diesen Gedanken aufgreift, weist noch auf die Tatsache hin,[2] daß bei manchen Heiligen beim Herannahen des Todes Ekstasen stattgefunden hätten; da dieses Erdenleben nun einmal bestimmt sei, die Himmelsglorie zu erwerben, deren Grad im Verhältnisse stehe zum Grad unserer Verdienste, sei es ausgeschlossen, daß durch eine ekstatische Begnadigung — der kurzen Antizipation der ewigen Freuden zulieb — die Seele in einer so hochwichtigen Stunde der Möglichkeit beraubt werde, verdienstliche Akte zu wirken. Mit anderen Worten: Ist die Ekstase wahre, heilige übernatürliche Ekstase, dann ist sie heilige, innige Vereinigung der Seele mit Gott. Jedes Wachstum aber der Gottinnigkeit im Diesseits hat als Frucht eine Steigerung der Gottinnigkeit im Jenseits. Dieses Verhältnis von „Verdienst" und „Lohn" entspricht dem inneren Verhältnis des Gnadenlebens zum Glorienleben, des tugendreichen Gottesdienens zum wonnereichen Gottbesitzen, — einem Verhältnis, das selber ganz und gar auf der himmlischen Gnadenhuld, auf der göttlichen Verheißung beruht, das aber, nachdem es feststeht, auf dem Gebiete der ekstatischen Erhebung nimmermehr unkräftig sein kann. Man muß darum an der Verdienstmöglichkeit während der Ekstase und folgerichtig an der Fortdauer der Willensfreiheit festhalten, letzteres umsomehr, als die Hypothese einer ekstatischen Freiheitssuspension zu unlösbaren Schwierigkeiten führen würde. Denn unter den Kriterien, durch welche die wahre Ekstase von ihren unheiligen

[1] Über das Hohelied, Kap. 6. [2] L. c., p. 255 f.

Neben- und Nachbildern sich unterscheidet, gilt allgemein als besonders wichtig die Prüfung des geistigen Gehaltes während der ekstatischen Zuständlichkeit und des geistigen Standes des „Ekstatischen". Diese Prüfung ist nicht immer leicht. So viel aber ist sofort einleuchtend, daß hier mit der Möglichkeit der Selbsttäuschung gerechnet werden muß, und daß gerade dort solcher Selbsttäuschung der geringste Widerstand begegnen wird, wo man dem ekstatischen Stande die Freiheit absprechen und damit in Gefahr kommen würde, die Ekstasen nach Montanisten-Art einzuschätzen und die Grenzen zu verwischen, welche die heilige Ekstase der Gottbegnadigten von dem Wahnträumen des Fanatikers ebenso trennt wie von krankhaften Dämmerzuständen, die in einzelnen Symptomen Ähnlichkeit mit der Ekstase haben können. Welches sind diese Grenzlinien?

§ 38. Nähere Abgrenzung der übernatürlichen Ekstase von der natürlichen und pathologischen „Ekstase".

293 Selbstverständlich sind sofort alle jene Fälle auszuscheiden, bei welchen eine Täuschung vermutet werden kann. Was wir im folgenden Kapitel hierüber zu sagen haben, macht eine weitere Beifügung an dieser Stelle entbehrlich. Nur ein Beispiel möge Erwähnung finden. Ribadeneira erzählt in seinem Leben des heil. Ignatius von Loyola,[1] ein Ordensmann habe eines Tages dem Heiligen von einer Nonne in Bologna berichtet, die, auf einer hohen Gebetsstufe angelangt, häufig verzückt gewesen und überdies mit den Wundmalen an den Händen und an der Seite, sowie mit blutenden Dornenwunden an der Stirne ausgezeichnet worden sei; um Rat gefragt, habe der große Geistesmann den Bescheid gegeben, man tue am besten, lediglich darauf zu dringen, daß diese als ekstatisch und stigmatisiert geltende Nonne in strikter Weise an die Übung des klösterlichen Gehorsams sich halte. Wir übergehen, weil für uns hier nicht in Betracht kommend, die weitere Bemerkung des Ignatius, daß eine göttliche Gnadengabe vorliegen könne, daß aber auch dämonische Einwirkung möglich sei; jedenfalls liegt am nächsten, zu fragen, ob nicht Täuschung vorgelegen habe. Ribadeneira schließt nämlich mit der Beifügung, daß diese Nonne einen sehr traurigen Ausgang genommen habe.

[1] Lib. 5, cap. 10, bei Schram II, p. 335.

Auf gleiche Weise sind sodann die Fälle auszuschalten, in welchen die Ekstase auf künstliche Weise verursacht wird, gleichviel ob es auf einem unmittelbar physiologischen oder auf einem zunächst psychologischen Wege geschieht. Es ist überflüssig, die bunten Einzelformen hier aufzuzählen. Bei den Mongolen finden wir z. B. die eigenartige Form des Schamanentums. Das Ekstatischwerden galt wie eine Art von erblich sich fortleitendem Vermögen, das gewöhnlich auf den Sohn, seltener auf die Tochter überging. Unter dem Wirbel der Zaubertrommel und unter dumpf-wilden Liedern wird der Schamane gewaltsam in den Rausch, in die Raserei der Ekstase versetzt, in welcher er nun, ergriffen vom Geist der Vorfahren, in das obere Lichtreich oder auch in die finstere Unterwelt eingeht.[1] Ähnliche Mittel, Tanzen, Singen, Musizieren dienen japanischen „Medien" und hottentottischen „Mystikern" zur Einleitung der Ekstase.[2] Die Jünger der Yoga-Sekte haben folgende Methoden, sich selbst in Ekstase zu versetzen: sie kauern sich nieder, um völlig stillzubleiben, fixieren einen festen Punkt, halten den Atem zurück, heften sich innerlich an abstrakte Begriffe oder bedeutungsvolle Silben, um auf diesem Wege über alle Schranken des Ich erhoben und des Göttlichen sich bewußt zu werden.[3] Nimmt man dazu die gewaltsamen Mittel indischer Aszeten, das Hineinstarren in die Sonne bis zum Erblinden, das Ausstrecken und Festbinden der Arme bis zum Verwelken derselben,[4] so hat man wohl genug an solchen Beispielen ungeistiger, unsittlicher Selbstlähmung. Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch bei den ob ihres ästhetischen Sinnes hochgerühmten Hellenen ein Dionysoskult bestand, der unter dem Mantel religiöser Erhebung einer maßlosen, sinn- und sittenlosen „Begeisterung" sich hingab, die in Wahrheit „Entgeistigung", Raserei, Ausschweifung war.[5] Auch dort, wo man nicht in diese Untiefen sich verlor, waren die zur Herbeiführung der Ekstase angewandten Mittel von höchst ungeistiger Art.[6] Man erinnere sich noch, daß Plinius[7] eine Anzahl von Pflanzen mitteilt, die als Mittel zu ekstatischer Anregung galten.

---

[1] Chantepie de la Saussaye, l. c. I, 210.
[2] Vgl. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., S. 36 ff.
[3] Vgl. Schanz, l. c., 859. [4] Ibid.
[5] Chantepie l. c. II, 162 cf. 247.
[6] Vgl. Cicero, Divin. 1, 30. 31. 38. [7] Hist. nat. XXIV, 102 ff.

Als besonders sprechendes Beispiel für die Zähigkeit solcher pseudoekstatischen Tendenzen und für die epidemische Gefahr, die von hier aus weiten Kreisen des aszetisch-mystischen Lebens drohen kann, sind die hesychastisch-palamitischen Verirrungen zu nennen. „Hauptbrutstätten des Hesychasmus waren verschiedene Klöster und Einsiedeleien des Berges Athos, sowie der Sinai in Arabien; überdies hatte die Umgegend von Thessalonich und Konstantinopel, ferner Syrien und Serbien mancherlei Sitze des Hesychastentums aufzuweisen."

„Die beschauliche Tätigkeit oder ‚Gebetsruhe' wurde außer durch Fasten und andere Werke der Abtötung besonders dadurch praktisch eingeleitet, daß die betreffenden Mönche ihren Körper in eine ganz bestimmte Lage brachten: sie drückten sich nämlich das Haupt oder das Kinn an die Brust oder an den Nabel, verdrehten die Augen und hemmten den Atem; als Wirkung dieser mechanischen Verrichtungen wähnten sie dann ein wunderbares Licht zu erblicken und genossen hierbei angeblich eine unversiegliche Lust. Das rätselhafte Licht hielten sie für eins mit jenem, welches ehedem die drei Jünger des Herrn auf dem Berge Tabor umglänzte." Erzbischof F. J. von Stein, Kirchenlexikon V, 1961; vgl. auch Ph. Meyer in der Real-Enzyklop. f. pr. Th. u. K., VIII, S. 14 ff.

294 Sachlich stehen alle diese methodischen Ekstasen auf gleicher Höhe mit jenen Gruppen von Ekstasen, deren Ursache in krankhaften Dispositionen zu suchen ist oder die als Folgeerscheinung solche krankhafte Zustände haben, während in den Fällen, bei welchen eine Krankheit als nähere Begleiterscheinung sich zeigt, wenigstens eine besonders umsichtige Prüfung geboten erscheint.

In den Fällen zunächst, in denen eigentliche Krankheiten als Ursache der „Ekstase" festzustellen sind, kann diese schon deshalb nicht als übernatürlich gelten, weil hier die unentbehrlichen positiven Kriterien mangeln werden. Von einer inneren Erhebung und Bereicherung infolge hysterischer Anfälle oder hypnotischen Schlafes oder Halbschlafes kann keine Rede sein. Mit der Mystik haben die etwa auf diesem Wege eingetretenen Verzückungszustände genau soviel und sowenig zu tun als die Bewußtlosigkeit während des natürlichen Schlafes oder während der Narkose, während einer Ohnmacht oder eines Starrkrampfes, oder als die Schwankungen des Sinnengebrauches bei den Fällen der Anästhesie und Parästhesie, Hypoästhesie und Hyperästhesie. Man möge doch nicht glauben, daß die Mystiker, im großen ganzen genommen, so verschiedene Dinge, wie übernatürliche Ekstasen und krankhafte Betäubungszustände, nicht zu unterscheiden gewußt hätten. Ein Irrtum freilich konnte und kann mit unterlaufen. Auch kann es Fälle geben, in

welchen eine besonders eingehende Prüfung durch sachkundige Männer erforderlich ist. Aber zu einer vorläufigen und mutmaßlichen Beurteilung wird im allgemeinen auch ein Laie bei offenem Blick und nüchternem Sinn unschwer gelangen, und — weitaus in der Mehrzahl der Fälle wird sich diese vorläufige Auffassung des gesunden Menschenverstandes mit dem definitiven Urteil decken, welches auf wissenschaftlichem Wege gewonnen wird. Was speziell die Kanonisationsprozesse betrifft, so kann hier die Frage, ob bei den Ekstasen einer bestimmten Person eine übernatürliche Kausalität zu fordern sei oder ob etwa eine pathologische Erscheinung vorliege, viel erfolgreicher als sonst untersucht werden, weil inbezug auf Zeugenvernehmung, sachverständiges Gutachten, Unbefangenheit der Beurteiler die günstigsten Bedingungen vorliegen. Übrigens ist der Gedanke selbst, daß eine Prüfung notwendig sei, schon sehr frühe ausgesprochen worden. Der heilige Augustinus erwähnt derartige Zustände von pathologisch verursachter Hemmung des Sinnengebrauches, indem er beifügt, daß derartige Kranke nach dem Ablauf einer solchen Krise alle möglichen Dinge geschaut haben wollen.[1] Die hl. Brigitta aber läßt in ihren „Offenbarungen" den Herrn folgenden Aufschluß erteilen: „Wenn meine Freunde zuweilen wie von Sinnen erscheinen, so muß dies doch nicht eine Folge einer dämonischen Bedrängung, noch der Innigkeit der Andacht in meinem Dienste sein, sondern kann von einem Fehler des Gehirnes herkommen oder auch von einer anderen verborgenen Ursache."[2] Ludwig de Ponte kam wiederholt in die Lage, sein Urteil über ekstatische Zustände abgeben zu müssen, und mehr als einmal wies er auf die pathologische Ätiologie hin.[3]

Scaramelli aber spricht hierüber ziemlich ausführlich, und ich möchte die Stelle wenigstens teilweise mitteilen. Der Autor verweist auf wiederholte eigene Erfahrungen und berichtet: „Bei Gelegenheit einer tief ergreifenden Feierlichkeit geschah es, daß, während das ganze Volk in Reuetränen zerflossen war, bald drei, bald fünf oder sieben Frauenspersonen in Ohnmacht fielen und bewußtlos liegen blieben, bis man sie durch allerlei wohlriechende Sachen wieder zu sich brachte. Niemand war, der geglaubt hätte, diese Personen seien in übernatürliche Ekstase versetzt: teils weil man die Betreffenden nicht für fromme Personen hielt, teils weil man die Ursache ihrer Ohnmacht klar vor Augen hatte." „Wären es

[1] L. 12 de Gen., cap. 19.
[2] Rev. l. 1, cap. 4.
[3] Leben, l. II, c. 14, n. 3.

aber", fährt Scaramelli fort, „Personen von hohem Geiste und großem Gebetseifer gewesen, und hätte eine solche Ohnmacht sie überfallen, während sie gerade zu Hause oder in irgendeinem verborgenen Plätzchen der Kirche oder irgend sonstwo an einsamem Orte der Betrachtung oblagen, so hätten gewiß viele geglaubt, es liege eine Ekstase vor. Und doch würden sie sich getäuscht haben. Denn nicht um eine Ekstase handelte es sich bei diesen Fällen, sondern um eine natürliche Ohnmacht, die aus heftigem Affekte, aus innerer, geistiger Bewegung entsprang, welche alle Lebensgeister um das Herz sammelte, die Glieder aber gänzlich untätig sein ließ und gleichzeitig dem Gebet ein Ende machte. Das aber ist es eben, was nicht selten Personen des schwachen Geschlechts und Leuten von matten Körperkräften begegnet." A. a. O., I, 2, S. 162 (20. Hauptst. des 3. Abschn.); cf. dazu Bona, De discret. spir. 14, n. 4.

295 Wie dringend es geboten ist, zwischen Krankheitsständen und außerordentlichen Gnadenständen zu unterscheiden, ergibt sich aus den verhängnisvollen Verirrungen und Verwirrungen, die in den Kreisen entstehen, welche dieser Prüfung sich entgegenstellen oder sich ihrer enthoben glauben. Die „Ekstasen" der Camisarden am Beginne des 18. Jahrhunderts, die mit der Schnelligkeit epidemischer Ausbreitung in der Dauphiné und in der oberen Languedoc sich vermehrten, gehören in diese Gruppe pathologischer Phänomene. „Oft trat der Anfall plötzlich auf; gewöhnlich aber verfolgte das Übel einen allmählich fortschreitenden Gang. Es kündigte sich mehrere Tage zuvor an durch Gähnen, Ohnmachten, Halluzinationen; im Augenblick des Anfalles schwoll der Leib an, die Brust wurde aufgetrieben, der Schlund war wie zugeschnürt. Die Ekstase währte mehrere Stunden, zuweilen einen ganzen Tag und darüber. Während dieser Zeit predigten die Ekstatischen, bewegten sich heftig, schlugen um sich, blieben aber unempfindlich für alles, was um sie herum vorging. Der Schaum stand ihnen vor dem Munde. Kein Schmerz, weder Eisen noch Feuer, nicht das Zerbrechen der Glieder, noch sonst eine Pein vermochte, sie zu sich zu bringen. Plötzlich hörte der Anfall auf, und es folgte eine lange Erschöpfung mit reichlichem Schweiß. Beim Erwachen hatten die Inspirierten alles vergessen, was soeben mit ihnen vorgegangen war."[1]

Bekannter sind die epidemisch auftretenden Ekstasen in den Kreisen der Jansenisten. Kaum war der Diakon Franz de Paris

[1] Siehe Bonniot, S. 207 ff.; diese und die übrigen Züge, soweit dieselben als verbürgt gelten können, werden denn doch durch die krankhaften Zustände hinlänglich erklärt.

gestorben (im J. 1727) und im St. Medarduskirchhofe beigesetzt, als schon das Volk durch das Gerücht von wunderbaren, auf die Fürbitte des neuen „Heiligen" erfolgten Heilungen herbeigelockt wurde. Viele unter den „Wallfahrern" gerieten am Grabe in Ekstase, und zwar unter schweren krankhaften Erscheinungen, besonders unter schrecklichen Konvulsionen, was jener Jansenisten-Gruppe, die an diesen „Wundern" festhielt, den Namen der „Konvulsionäre" einbrachte. Nachdem der neue Erzbischof von Paris, Kaspar Vintimille de Luc, die Wunder für erdichtet erklärt hatte, ließ Ludwig XV. den Medardusfriedhof schließen, ohne damit dem Unfug sofort ein Ende bereiten zu können. Denn man hatte Erde vom Grabe des Diakons mitgenommen und konnte so auch weiterhin der Ekstase teilhaft werden![1]

Es wird nicht zu entscheiden sein, welchen Anteil an solchen Dingen die Krankheit und welchen die Simulation hatte; beide pflegen sich gern in die Rollen zu teilen. So wird es wohl bei dem häufig zitierten Falle sein, den Augustinus erwähnt: ein gewisser afrikanischer Presbyter, Restitutus mit Namen, habe nach Belieben sich in Ekstase versetzen können, und da viele das sonderbare Schaustück zu sehen wünschten, habe sich Restitutus häufig darin produziert. Durch Klageklänge habe er sich in die Entrückung einführen lassen, und in derselben sei er dann wie tot gewesen, unbeweglich, ohne irgendeine Schmerzempfindung, selbst unempfindlich gegen die Einwirkung des Feuers, während er allerdings die Brandwunden nachher fühlte, wenn er zu sich kam. „Daß er den Schmerz nicht empfand, nicht etwa bloß ihn verbiß", meint Augustinus, ergab sich daraus, daß man auch gar keinen Atem mehr an ihm wahrnahm. Dagegen wird noch bemerkt, daß Restitutus erklärt habe, die Gehör-Empfindungen nicht völlig während der Ekstase zu vermissen; wenn man deutlich spreche, vernehme er eine Stimme, wie wenn in der Ferne gesprochen werde.[2] Nur nebenbei sei gesagt, daß auch neuere Beobachter über ähnliche Phänomene zu berichten wissen. Manche Menschen vermögen durch Einwirkung ihres Willens die Zahl der Kontraktionen beträchtlich zu mehren, wie Pflügers

[1] Siehe Hergenröther, Kirchengesch., III³, S. 489.

[2] Civ. D. XIV, 24. Etwas befremdend ist der Zusammenhang, in welchem Augustinus dieses Phänomen bespricht: er möchte daraus Schlüsse ziehen auf die Leiblichkeit des Urstandes vor dem Sündenfalle.

Archiv mitteilt;[1] ein Oberst T. besaß die Fähigkeit, für mehrere Stunden in einen vollkommen todähnlichen Zustand sich selbst zu versetzen und nachher wieder in den gewöhnlichen Stand zurückzukehren; ein anderer Patient hatte es in der Gewalt, den Zustand der Paralyse, der Konvulsion, der Starrheit je nach Belieben zu simulieren.[2]

296 Soweit bei derartigen „Ekstasen" die Simulation unzureichend und krankhafte Dispositionen mitbeteiligt sind, ist es wohl selbstverständlich, daß wiederum diese anormalen Dispositionen neue Nahrung erhalten, sooft sie funktionell in Anspruch genommen werden. Insoferne wird die Krankheit auch Folgeerscheinung der Ekstase. Und es liegt, sooft diese Folgeerscheinung nachweisbar ist, die Vermutung nahe, daß von Anfang an Krankhaftes im Spiele war. Man will hierher selbst die Fälle rechnen, in denen nach der Ekstase eine große Müdigkeit und Schlaffheit der einzelnen Glieder und des ganzen Körpers eintritt, — um so mehr aber alle „Verzückungen", die entweder zu körperlichen und seelischen Krisen oder zu einem allmählichen Abnehmen der psychischen und physischen Kräfte führen, so daß das Gedächtnis und die Denkkraft mehr und mehr abnimmt, die Willenskraft geringer wird, die Tauglichkeit zu körperlicher Arbeit, zu äußerer Berufstätigkeit sich zusehends mindert und so ein allgemeiner Niedergang als Reaktion der ungesunden Exaltationen sich einstellt. Mit aller Entschiedenheit proklamieren viele Mystiker das Axiom, daß infolge der wahren, heiligen Ekstase, die einer übernatürlichen Kausalität zugeschrieben werde, nicht eine Minderung, sondern eine Anregung und Förderung des physisch-psychischen Kräftesystems statthabe. So erlangte Hildegard von Bingen gerade in ihrem ekstatischen Stande den Vollgebrauch ihrer Kräfte wieder,[3] und Theresia versichert, daß, wenn auch die Gebundenheit des Körpers nur allmählich sich verliere, doch der Körper, der vor der Ekstase von Krankheit und Schmerzen heimgesucht gewesen, nach der Ekstase gesund und vorzüglich zur Tätigkeit geeignet sei.[4]

---

[1] Zitiert von J. Baumann, Willens- und Charakterbildung, S. 23 (vgl. Hack Tuke, Studien über die Wirkung der Einbildungskraft).

[2] Ibid.

[3] Vgl. Preger, l. c. I, 33.

[4] Leben, Kap. 20.

Indessen scheint hier doch eine nähere Unterscheidung geboten. 297
Daß die offenkundige, dauernde Erhebung des gesamten Lebensstandes für die Übernatürlichkeit der Ekstase spricht — wir haben noch hierüber zu handeln — und daß der allgemeine physisch-psychische Niedergang, wie Apathie, Trübsinn, Lähmung, dieselbe ebenso bestimmt ausschließt, dies wird niemand bestreiten.[1] Aber es sind damit nicht alle Möglichkeiten erschöpft.

Gleichwie oben gesagt werden mußte, daß es um der höheren übernatürlichen Zwecke willen nicht widersprechend sei, wenn während der ekstatischen Erhebung der Sinnengebrauch aufgehoben werde, so muß hier daran festgehalten werden, daß es an und für sich mit der Teleologie der übernatürlichen Ekstase vereinbar sei, wenn dieselbe in einzelnen Fällen zu einer vorübergehenden Minderung des körperlichen Wohlbefindens führt. Die heil. Theresia hat ja an der letztangeführten Stelle ausdrücklich den Fall konstatiert, daß der Ekstatische nur allmählich sich wieder in die gewöhnliche Ordnung des inneren und äußeren Lebens hineinfindet, und es macht innerlich und wesentlich keinen Unterschied, ob dieser Übergang „zwei oder drei Tage" dauert, oder ob die hemmenden Nachwirkungen kürzer oder länger währen. Es fällt ja doch deshalb kein Schatten auf das Geistesringen des gelehrten Forschers, auf die kraftvolle Produktivität des Künstlers, auf die gewaltige persönliche Arbeit des Redners, auf die heldenmütigen Opferdienste der Krankenpflege, weil als Folgeerscheinung dieser Tätigkeiten eine mehr oder minder große Übermüdung eintreten kann, besonders dann, wenn das edle Hochstreben des inneren Menschen, wenn der Wille zum Forschen und Schaffen und Helfen und Dienen über alle Rücksichten auf das Maß der verfügbaren Körperkräfte hinausgeht. Oft beugen wir uns in Bewunderung gerade vor solchen Persönlichkeiten. Wir glauben eben nicht, daß das körperliche Wohlbefinden der Güter höchstes sei. Kann also behauptet werden, daß schon darum ein Verdacht auf die ekstatische Persönlichkeit falle, weil nach der hochgespannten, konzentrierten, andauernden innerekstatischen Seelentätigkeit eine kürzere oder längere Abspannung sich zeigt? Oder könnte etwa diese Behauptung damit begründet

[1] Vgl. z. B. Alvarez de Paz, Vit. spir. III, 5, 3, 9 und Lopez Esquera, Luc. myst. V, n. 190.

werden, daß, falls es überhaupt um übernatürliche Ekstase sich handle, die Gnadengabe, auf welcher die Ekstase ruht, stark genug sei, vor jener Kraftlosigkeit zu schützen? Aber nichts berechtigt uns zu dem Postulate, Gott müsse die Folgeerscheinung der Ermüdung und Abspannung, vielleicht der anhaltenden Ermattung,[1] durch das Eingreifen seines Machtwirkens in jedem Falle verhindern. Gewiß vermag eine besondere Gnade die Kräfte der Seele positiv so zu stärken, daß sie mit Frische und Leichtigkeit der intensivsten Innenarbeit sich zur Verfügung stellen, und in diesem Falle können die Übermüdungserscheinungen nach der Ekstase fehlen. Aber mitnichten darf dies als „condicio sine qua non" des übernatürlichen Charakters der Ekstase gelten.

Noch weit mehr weisen wir natürlich jene Anschauung zurück, welche die Ermattungszustände nach der Ekstase mit der Begründung ausschließen möchte, daß ja Gott es sei, der bei der Ekstase in der Seele wirke, und nicht die Seele selbst. Solche Vorstellungen einer völligen Passivität mußten bei der Kontemplation ausgeschlossen werden, und sie müssen dies erst recht bei der Ekstase. Die gnadenvolle Erhebung der vernünftigen Persönlichkeit in der Ekstase kann nicht zusammen sein mit der Grablegung jeder geistigen Tätigkeit. Dies ergibt sich schon daraus, daß in der ewigen Glorie gewiß die persönliche Tätigkeit fortdauert und ebenso gewiß die geistige Erhebung der Seele durch Gott die höchste Höhe erreicht.

Man muß gleichwohl den Theologen großen Beifall zollen, daß sie die Aufmerksamkeit nachdrücklich auf das Symptom der nachekstatischen körperlichen Schlaffheit hingelenkt haben;[2] denn da diese eine ständige Folge der krankhaften Ekstase ist, müssen, falls hier und jetzt wirklich eine übernatürliche Ekstase gegeben sein soll, die anderweitigen günstigen Momente um so klarer, gewichtiger, entschiedener sein, und es müssen die ungünstigen Momente um so ferner abliegen.

---

[1] Vgl. Daniel, Kap. 8. Der Schlußvers (V. 27) berichtet über den nachekstatischen Stand: Et ego Daniel langui et aegrotavi per dies; cumque surrexissem, faciebam opera regis.

[2] Vgl. z. B. Benedikt XIV., l. c., n. 5; ferner die von Schram II, p. 326, zitierten Stellen des Zacchias, des Durantus Consalvus und der Auditoren der Rota im Prozesse des Nikolaus Faktor.

So wird denn volle Übereinstimmung bestehen, daß folgende 298
Umstände ein Präjudiz gegen den übernatürlichen Charakter bilden:

Erstens: Das Auftreten ekstatischer Phänomene bei den Anfängern im geistlichen Leben; bei diesen sind an sich und für gewöhnlich außerordentliche mystische Gnaden nicht zu erwarten, während gleichzeitig gerade in diesem Anfangsstande die größere Intensität der seelischen Tätigkeiten und das noch Ungewohnte der inneren Tröstungen zu natürlichen Exaltations- und Ermattungszuständen führen kann.

Zweitens: Die Häufigkeit der Ekstasen, besonders dann, wenn sie in der Öffentlichkeit erfolgen; dadurch wird gemeinhin die übernatürliche Ätiologie in Frage gestellt, wenngleich nicht unbedingt ausgeschlossen.

Drittens und insbesondere: Die Periodizität der betreffenden Zustände, da dies Moment im engsten Zusammenhange mit pathologischen Dispositionen zu stehen pflegt.

Viertens: Die Willkürlichkeit, — in dem Sinne, daß der Ekstatische nach seinem Belieben in den ekstatischen Zustand eintritt und denselben wieder beendigt.

Fünftens: Immodestie, sei es in der Weise wilden Aufschreiens oder in der Weise heftiger Konvulsionen oder in der Verletzung des Dekorums.

Sechstens: Minderwertigkeit des inneren Lebens, wie Beschäftigung mit rein weltlichen Dingen, mit zwecklosen Difficultäten; um so mehr ist die eigentliche Verworrenheit des Denkens und die Verwirrung des Gemütes ein Zeichen des Krankhaften, und ebenso

Siebtens: Die völlige innere Leere, die völlige Bewußtlosigkeit und Erinnerungslosigkeit.

Achtens endlich: Die sittliche Minderwertigkeit des Ekstatischen, ob sie nun vor oder nach oder auch bei der Ekstase sich kundgibt.

Nennt man neuntens nochmals die oben erwähnte sichtliche Zerrüttung des körperlichen Lebens (als Ursache oder Begleiterscheinung), so ist ein ziemlich sicherer Schutzwall gegen die Täuschung in diesen Dingen aufgerichtet.[1]

[1] Vgl. z. B. Bened. XIV, l. c. n. 4 ff.; Bona l. c. (c. 14); Schram II, p. 324 ff.; Waibel, S. 201 ff.

299 Macht man beispielsweise viel Aufhebens mit der Gefahr, daß die Mystiker die eigenartigen Selbstentfremdungszustände einer an Hysterie leidenden Person für eine übernatürliche Ekstase halten, so ist zu sagen, daß eine solche Gefahr des Irrtums nicht besteht, wenn die genannten Kriterien richtig angewandt werden. Sieht man ab von den Fällen unbedeutender hysterischer Erkrankungen und solcher, die sich eben, weil sie leichter sind, mit einem Male oder nach und nach verlieren, und nimmt man nur die ernsteren Fälle in Betracht, so sind doch, wie früher angedeutet,[1] die Symptome nicht allzuschwer zu konstatieren für jemand, der einige Lebenserfahrung hat und der nicht gerade zum allerersten Male solchen Kranken gegenübersteht. Auch ohne unterscheiden zu können, inwieweit die Symptome eine physische oder psychische und ethische Ätiologie haben und wo wirkliches Symptom und Simulation sich abgrenzen, wird der vernünftig beobachtende Laie über die Unfähigkeit oder Unwilligkeit solcher Kranken zu ernster Berufsarbeit und gleichmäßiger Lebensweise, über ihre Laune und Eigensinnigkeit und Unlenksamkeit, über ihre Ostentationslust, über ihre Unaufrichtigkeit sich unmöglich hinwegtäuschen können, — auch dann nicht, wenn derartige Kranke mit merkwürdiger Kunstfertigkeit einen Schleier religiösen Scheines sich weben und denselben zur geeigneten Zeit mit aller Grazie zu tragen wissen. Diese Kranken sind zu vielen pathologischen Komplexitäten ausgesetzt, zu sehr sich selbst und ihrer Umgebung zur Last, als daß man an die Ekstase der Heiligen denken könnte, wenn bei solchen Kranken pathologische Ekstasen sich einstellen. Dies gilt vollends von den extremen Formen der Hysterie, welche für die Psychiatrie ein nicht geringes „Kreuz" bilden. Die Duldermiene und die Prätentionen aller dieser Kranken sind bekannt genug. „Das von den Sensationen und der psychischen Dysästhesie unterhaltene starke Krankheitsgefühl veranlaßt eine Steigerung der Aufmerksamkeit auf die eigenen körperlichen Zustände und Vorgänge, wodurch wieder die abnormen Empfindungen vermehrt und allerhand Einbildungen geweckt werden. In der Überzeugung, besonders schwer zu leiden, will die Kranke ihren Zustand gewürdigt, verstanden, überall und zu jeder Zeit berücksichtigt wissen. Sie wird egoistisch und oft anspruchsvoll genug,

[1] Oben, n. 247.

auch zu verlangen, daß die unmotivierten und perversen Äußerungen ihrer Gefühle, die Idiosynkrasien ohne weiteres hingenommen werden." [1] Dazu kommen dann nicht selten absichtliche Unterhaltung der vorhandenen leiblichen Störungen, heimliche Selbstverletzungen, lange fortgesetzte Speise- und Trankenthaltungen, unbegründete Beschuldigungen anderer, Tendenzen zu bizarren oder auch obszönen Handlungen.[2] Schießlich müssen nochmals die fremdartigen, oft genug abstoßenden, bisweilen freilich auch fromm-erbaulichen Körperhaltungen erwähnt werden.[3] Und wiederum auf der anderen Sphäre welche Ideenflucht, welcher Grad von krankhaft hochgesteigerter Suggestibilität!

Wo der Sinn für die Unterscheidung von Ähnlichkeiten und Gegensätzen nicht bedenklich zurücktritt, wird man sich schwerlich entschließen, im Ernste die Ekstase der Heiligen mit diesen Phänomenen zusammenzuwerfen.

Bekanntlich stehen die Versuche einer solchen Konfundierung im Zusammenhange mit dem Wahne, überhaupt das ganze Gebiet der religiösen Phänomene aus pathologischen Phänomenen heraus zu erklären. Vgl. dagegen W. James, The varieties of religious experience, 1902, sowie C. C. J. Webb, Psychology and Religion in The Journal of Theol. Stud. 1902 (Oct.), p. 46 ff. Ferner siehe P. Marcelino Arnaiz O. S. A., El fenomenismo y las supuestas alteraciones de la personalidad, in Ciudad di Dios, t. 56, p. 56, 249, 332, 481 ff.; dem Verfasser erscheint es als kindischer Aberglaube, alle Geheimnisse des Seelenlebens auf solchem psychologisch-physiologischen Wege erklären zu wollen.

Ist es notwendig, eigens zu bemerken, daß pathologische Exaltationszustände ebensogut vorkommen, wie krankhafte Depressionszustände? Jede psychiatrische Erfahrung kennt ja die Fälle von Patienten, die in besonderer Beziehung zu Gott, zu den Heiligen zu stehen wähnen, zu hohen Dingen sich berufen glauben. Diese Exaltation steigert sich öfters bis zur „Theomanie". Aber „diese Theomanen beweisen ebensowenig gegen die wirklichen Propheten, als die eingebildeten ‚Kaiser' und ‚Könige' der Irrenhäuser gegen die Existenz wirklicher Monarchen beweisen". Beßmer, Störungen im Seelenleben, 1905, S. 92.

Noch eine Bemerkung zum Schlusse! Von seiten der psychiatrischen Wissenschaft wurde unlängst das Verhältnis von Geisteskrankheit und Genialität dahin bestimmt, daß zwar in beiden Fällen ein über der Norm liegendes Ansprechen des Gehirns auf periphere Reize konstatiert werden

[1] Emminghaus, Allgemeine Psychopathologie, 1878, S. 342 f.

[2] Ibid.

[3] Vgl. Bonniot, S. 326 ff.

könne, daß aber der Unterschied in der total verschiedenen Weise liege, in welcher auf die Reize geantwortet werde: Der psychisch Kranke antwortet auf sie zu stark oder zu schwach: er kennt nicht die zentralen Gegenmotive. Der Geniale antwortet auf die Reize mit erhöhter Kraft und mit der Fähigkeit, die ihm zuströmenden Energien richtig zu modifizieren und zusammenzuschließen. H. Stadelmann, Vier Aufsätze über Geisteskrankheit und Genialität, nach dem Referat F. Jessens, im Zentralblatt für die gesamte Medizin, 1905, S. 1195 f. Das ist es, was auch wir von den Heiligen sagen: wir finden bei den Heiligen als solchen nichts Krankhaftes, wohl aber Geniales.

300 Bevor wir nun den positiven Kriterien der übernatürlichen Ekstase uns zuwenden, sei zuerst eine Bemerkung gestattet zum Ausschlusse eines naheliegenden Mißverständnisses. Wenn wir die Unterschiede zwischen der heiligen Ekstase und der hysterischen Ekstase betonen, ist damit nicht gesagt, daß die Hysterie als Krankheit eine Makel für den betreffenden Kranken bedeute; nur infolge des Zusammenhangs mit dem sittlichen Leben kann dies der Fall sein. An und für sich ist diese Krankheit eben Krankheit wie andere. Es können, wie oben gesagt, einzelne Begleiterscheinungen bei der übernatürlichen Ekstase eintreten, die auch bei der pathologischen Ekstase sich finden. „Der Heilige ist vor Neurosen nicht sicher.“ [1] Wer könnte behaupten, daß der Ekstatische es sei? Aber dies ist gewiß, daß die im oben geschilderten, gewöhnlich auftretenden Bild der hysterischen Ekstasen mitbestimmenden Defekte des persönlichen Lebens, auch soweit sie, weil pathologisch verursacht, als schuldlos betrachtet werden können, doch unvereinbar sind mit der außerordentlichen geistigen, sittlichen, religiösen Höhe, wie sie bei der übernatürlichen Ekstase vorausgesetzt wird. Letzteres gilt natürlich erst recht von den Fällen der Hysterie, in welchen die sittlichen Defekte der Kranken wirklich als solche, als unter die Verantwortlichkeit fallende gelten müssen, gleichviel ob die Verantwortlichkeit eine beschränkte ist, was zumeist zutrifft, oder eine unbeschränkte. Der sittliche Gesamtstand der wahren Ekstatischen ist das gerade Gegenteil von dem, was als Charakteristikum der Hysterischen gilt. Jener sittliche Hochstand erfordert gebieterisch, daß der Wille die Regungen der Laune, der Leidenschaft, des Egoismus in heilsame Zucht nimmt, nicht aber die Seele ihrem Hin- und Herwogen preisgibt wie ein Schifflein ohne Steuer, wie dies dem „hysterischen

[1] Bonniot, S. 451 vgl. S. 341.

Temperament" eigen ist. Man kann wirklich sagen, daß die christlichen Tugenden, ohne deren Voraussetzung wir eine „heilige Ekstase" nicht annehmen, geradezu die beste Prophylaxis gegen die Hysterie sind,[1] und daß umgekehrt die eigentlich der Hysterie charakteristischen Momente die denkbar ungünstigste Disposition bedeuten für die Lebensaufgaben, welchen die wahren Ekstatischen ihre Kräfte geweiht, und für die Verwirklichung der Lebensideale, die in ihnen lebendig geworden sind. Daß die wahren Ekstatischen im Tageslicht der Öffentlichkeit, unter steter, peinlichster Beobachtung durch eine urteilsfähige Umgebung standen, macht vollends das Urteil leicht und zuverlässig.

Theresia von Jesus sucht zu verschiedenen Malen die geistig- 301
sittliche Frucht ins Licht zu stellen, die als Merkmal einer echten, gnadenvollen Ekstase gelten darf. Die Seele schaut in der Ekstase, sagt sie an einer Stelle der Seelenburg,[2] ein Licht, das unvergleichlich heller strahlt als das irdische, und „sie ist in einem einzigen Augenblicke über viele wunderbare Dinge belehrt, von denen sie sich trotz jahrelanger Anstrengungen nicht den tausendsten Teil erdenken könnte". Man wird gemäß dem früher Gesagten einwenden, daß solche innere Erfahrungen leicht den Täuschungen unterworfen seien, und daß jedenfalls solche Zeugnisse als Selbstzeugnisse weniger Gewicht haben, da sie einer Nachprüfung sich entziehen. Die Ekstatischen waren nicht ganz dieser Meinung, und zwar gerade die Besonnensten unter ihnen. So beruft sich Mechtild[3] an der gleichen Stelle auf die ekstatische Bereicherung des geistigen Lebens, an welcher sie ernstlich vor Suggestion und Autosuggestion warnt. Sie spricht von Sankt Paulus, „der in den dritten Himmel gestiegen;"[4] das wäre sicherlich „nie geschehen, wäre er Saulus geblieben!" Da heißt es denn des näheren:

Ein Himmel ist von den Listen des Teufels gemacht: da ist Untrost, Unruhe, Trauer und Täuschung; da ist der Teufel, sei es auch in Lichtsgestalt — einfältige Seele, hüte dich!

Den anderen Himmel hat die „Gehrung" gemacht; da ist Schmecken unbegreiflicher Süßigkeit, die durch alle Glieder geht. „Sie hört auch eine Stimme, die sie gerne will; denn sie ist noch

[1] Ibid. S. 452 f.; dazu vgl. Beßmer, Grundlagen der Seelenstörungen, S. 187 ff., bes. S. 190. [2] Seelenburg VI, 5.
[3] Nach Greith, l. c., S. 268. [4] 2. Kor. 12, 2.

mit irdischem Sinn gemenget." „Ist da die Demut nicht, bietet der Teufel dar sein Licht, und was da geschieht, ist nicht von Gott."

Ist die Demut aber da, dann muß die Seele höher fahren,
Im dritten Himmel wird ihr das wahre Licht gegeben.

Und die Seele, da sie nunmehr im Licht der offenen Minne „aufwacht", hat die Empfindung, als ob ihr bisheriges Leben eher ein Schlafen als ein Wachsein gewesen wäre; so reich strömt jetzt das Licht in sie hinein.

Sie sieht sich um, wer da wäre, der sie weiset,
Und was das sei, das man zu ihr spricht:
Da sieht sie wahrlich und erkennet,
Wie Gott sei — alle Dinge und in allen Dingen.[1]

Theresia aber versichert bald nach der oben mitgeteilten Stelle, daß es an Kriterien für die Echtheit und Wirklichkeit jener inneren Geistesbereicherung nicht fehle, und sie nennt insbesondere drei Kleinodien, an welchen „die Braut den Bräutigam erkenne". „Das erste dieser drei Dinge ist eine bewunderungswürdige Kenntnis Gottes, von dessen unbegreiflicher Größe wir eine um so größere Erkenntnis haben, je mehr er sich uns offenbart. Das zweite ist die Erkenntnis unser selbst und ein tiefes Gefühl der Demut bei dem Gedanken, daß ein Geschöpf, welches nur ein Nichts im Vergleich mit dem Schöpfer so vieler Wunder ist, sich erkühnt habe, ihn zu beleidigen und doch fürder noch zu ihm aufzuschauen wagen könne. Das dritte ist eine vollkommene Geringschätzung aller irdischen Dinge, insoferne sie nicht zum Dienste eines so erhabenen Gottes gereichen." [2]

302 Diese Kriterien ragen, wie ersichtlich ist, schon mehr in die Kreise hinein, die der Beobachtung und Beurteilung zugänglich sind. Sie sind Partizipationen des Axioms, daß man den „Baum aus den Früchten" erkennen kann. Will man dies mit den Worten des Weisheitsbuches ausdrücken, so kann man die Frage stellen, welches der Geist der wahren Ekstase sei, und die Antwort geben, die sehr bestimmte Grenzlinien gegenüber den Gegenbildern zieht: daß hier Gottes heiliger Geist walten müsse — ein verständiger

[1] 1. Kor. 15, 28.

[2] Ibid.; siehe auch Leben, Kap. 20, und vgl. Seelenburg VII, 4 und Weg zur Vollkommenheit, Kap. 37.

Geist, ein heiliger, einfacher und vielteiliger und feiner, ein beredter, beweglicher, ein unbefleckter, sicherer, lieblicher, gottliebender, ein scharfer, ungehemmter, ein wohltätiger, menschenfreundlicher, gütiger, ein fester, verlässiger, sorgenfreier, ein allvermögender, allschauender und alle Geister durchdringender, ein sinniger, reiner, zarter Geist.[1]

Die Gnadengaben des Heiligen Geistes müssen in etwa das Gepräge des göttlichen Gnadenspenders tragen, und dies wird sich darin zeigen:

daß einfache Natürlichkeit und hehre Weihe, Demut und Hoheit, schlichte Heiterkeit und gemessener Ernst, Gleichmäßigkeit und Beweglichkeit sich einigen;

daß Schaffensfreudigkeit und glühender Eifer die Seele beleben ohne Preisgabe der Liebe zur Sammlung, ohne Verlust des Herzensfriedens;

daß eine steigende Bereicherung der Seele mit Licht und Tatkraft, mit gehaltvollen Erkenntnissen und fruchtbar nachwirkenden Anregungen, und zwar selbst über das Maß der gewohnten Kraft hinaus sich ebenso bekundet, wie

eine fortschreitende Harmonisierung des inneren und äußeren Lebens, unbeschadet aller inneren und äußeren Widrigkeiten.

Wenn die Ekstase unter solchen Begleit- und Folgeerscheinungen eintritt, wird man nicht gegen die Annahme der übernatürlichen Ursächlichkeit sein, sondern sich vielmehr zugunsten des übernatürlichen Charakters aussprechen, — der Beurteilung der Kirche sich anschließend, insoweit eine solche vorliegt.[2] Ohnehin sind die Fälle im Leben der Heiligen zahlreich genug, in welchen die geistige, sittliche, religiöse Bereicherung der Ekstatischen so offensichtlich und so außerordentlich ist, daß — ohne die natürlichen Faktoren auszuschließen — die Annahme einer übernatürlichen Kausalität, einer göttlichen Begnadigung als die nächstliegende sich erweist, sobald man das gesamte Leben der Ekstatischen und insbesondere ihr inniges Verhältnis zu Gott in Betracht zieht.

Die Namen einer Hildegard von Bingen, einer Gertrud und Mechtild dürfen nur genannt werden, um zu sagen, daß geistig so

[1] Weish. 6, 22. 23. [2] Vgl. Schanz, l. c., 869.

hochstehende, literarisch so verdiente Frauen nicht in die Gruppe der krankhaft Ekstatischen gehören. Zum gleichen Urteile wird jeder kommen, der Katharina von Siena, Theresia von Jesus nicht nach einzelnen isolierten Zügen, sondern nach der historischen Gesamterscheinung, nach ihrem ganzen Leben und Wirken beurteilt. Welcher Weit- und Tiefblick in weltlichen und geistlichen Dingen, welche praktische Klugheit, welche unüberwindliche Energie, und dabei welche Selbstbeherrschung und Maßhaltung zeigt sich im Leben dieser hehren Frauengestalten! Man denke nur an die zahlreiche Korrespondenz Theresias, an ihre reiche literarische Tätigkeit, an ihre dreißig Klostergründungen unter den größten Schwierigkeiten! Nicht anders kann man urteilen über die mit der Ekstase begnadigten Männer. Ein Dionysius der Kartäuser mit seiner in diesem Grade seltenen literarischen Produktivität, ein Ignatius von Loyola und Franz Xaver mit ihrer unermüdlichen Tätigkeit im inneren und äußeren Apostolate, ein Philipp Neri, ein Johann vom Kreuze, ein Joseph Calasanz, ein Alphons von Liguori mit ihrer vorbildlichen Seelenkunde und Seelenkunst, mit ihrer organisatorischen Kraft, mit der Lauterkeit ihres Herzens und ihrer Absichten, mit der Nüchternheit ihrer Ratschläge müssen gemeinsam Verwahrung einlegen gegen jeden Versuch, ihre Ekstasen nach der Schablone pathologischer Phänomene zu messen.[1] Dazu erglänzt in diesen Idealen viel zu hell die Herrschaft des Verstandes über die Phantasie und des Willens über das Temperament! Und, was von allen Kriterien das untrüglichste bleibt, ihr Leben kannte die Treue gegen den engen und strengen Pfad einer gleichmäßigen Lebensordnung, einer beharrlichen Pflichterfüllung in kleinen wie in großen Dingen und die stete Opferliebe, die bereit macht zu den hohen Taten des Heroismus und zu den verborgenen Entsagungen und Ertragungen des alltäglichen Lebens in Gemeinschaft und im Dienste der Mitmenschen.

303 Vielleicht möchte man sagen, daß die ekstatischen Männer und Frauen diese ideale Höhe erreicht hätten — nicht infolge ihrer Ekstasen, sondern trotz derselben. Es mag Fälle geben, in welchen eine ähnliche Meinung das Richtige trifft. In Fällen aber, wie

[1] Vgl. hierüber Poulain, p. 258 ff.; auch Imbert-Gourbeyre, La Stigmatisation II, 316 ff.

die vorgenannten sind, verhält es sich wohl anders. Dies allerdings trifft zu, daß die Ekstase nicht die Ursache der Heiligkeit ist; sie ist dies so wenig, wie sie Kennzeichen derselben ist. Aber unrichtig ist, daß sie ohne jeden bestimmenden Einfluß gewesen auf das ideale Gesamtbild des Lebens und Wirkens jener Männer und Frauen und anderer ihnen gleichartiger Gestalten. Jeder Einblick in die Biographien der Heiligen zeigt den nachhaltigen Eindruck, den die Gnadenstunden oder Gnadenaugenblicke der ekstatischen Erhebungen auf das Leben ausgeübt haben, und beweist, daß gerade die weittragendsten Entscheidungen, die heldenmütigsten Entschlüsse vielfach in unmittelbarem Zusammenhange stehen mit jenen Gipfelpunkten der Beschaulichkeit.[1] Hingegen muß wiederum betont werden, daß die Ekstatischen selbst — und hierin liegt zugleich noch ein letztes, gar nicht unwichtiges Moment, dessen Vorhandensein zugunsten der Echtheit der Ekstase spricht — an ihren Ekstasen nicht hingen, in ihnen sich nicht gefielen und verloren, nach ihnen nicht hinschielten wie nach einem Gut, das um seiner selbst willen begehrenswert wäre.

Darin sind die Theoretiker der Mystik ihnen gefolgt. Und sie taten gut daran. Denn durch diese nur relative Würdigung der Ekstase bleibt man vor vielen Täuschungen bewahrt. Man bleibt aber auch auf dem festen Boden einer grundsätzlichen Anschauung, die in unerschütterlichen Dogmen wurzelt. Darauf möchte ich noch zum Schlusse wenigstens andeutungsweise aufmerksam machen.

Wie früher erwähnt, würdigt man nicht ungerne die mystischen 304
Phänomene als Teil-Restitutionen des ursprünglichen Hochstandes im Paradiese und als Teil-Antizipationen des zukünftigen Endvollendungsstandes in der Glorie. Ich beschränke mich hier auf diese letztere Seite und weise darauf hin, daß wir aus der Lehre unseres heiligen Glaubens zwei Stadien des jenseitigen Glorienstandes kennen: den Stand, in welchen die leiblose Seele

[1] Dies wird besonders klar, wenn man den engen Zusammenhang der ekstatischen Erhebung und der visionären Erleuchtung ins Auge faßt. Um bei der biblischen Mystik zu bleiben, genügt die Erinnerung (vgl. Inge, l. c., p. 18) an die ideenstrahlende und erfolgreiche Horeb-Ekstase des Moses und die ihr nach beiden Seiten verwandte Tempel-Ekstase des Isaias. Exod. 3, 14, Is. 6, 3.

unmittelbar nach dem Tode eintritt, um in ihm bis zum „jüngsten Tage" zu verbleiben, und den Stand, in welchen der Mensch an diesem jüngsten Tage eintritt, indem die Einheit der Seele und des (auferweckten, verklärten) Leibes wiederhergestellt wird, um für die Ewigkeit Bestand zu haben. Ohne Zweifel stehen zwei Sätze fest: Einmal ist gewiß, daß auch im ersten Jenseitsstadium gegenüber dem Diesseitsstande ein wahrer Beseligungsstand und Verherrlichungsstand des Menschen gegeben ist — wie könnten wir sonst die Heimgegangenen, die wir im Himmel glauben, jetzt schon wahrhaft selig preisen, und wie die Heiligen verehren und um ihre Fürsprache angehen? Zweitens aber ist gewiß, daß der Seligkeits- und Herrlichkeitsstand nach dem jüngsten Tage durchaus höher steht als seine Vorstufe, eben weil er Endziel, End- und Vollendungsstand der ganzen Menschennatur ist. Wie geheimnisvoll nun immer der Glorienstand der leiblosen Seele und der Glorienstand der mit dem Leibe wiedervereinigten Seele, sowie das Verhältnis der beiden Stadien sein mag,[1] so scheint doch für die Würdigung der Ekstase eine Folgerung mit Evidenz sich zu ergeben. Die in der übernatürlichen Ekstase sich vollziehende vorübergehende „Befreiung" der Seele von der Sinnenbedingtheit hat insofern den Charakter einer Gnade, als die Behinderungen wegfallen, welche der Gott zugewandten Seelentätigkeit beim jetzigen destituierten, unverklärten Zustand unserer Natur von seiten der Sinne bereitet werden können. Da aber an und für sich die körperlichen Tätigkeiten in den Dienst der Seele treten können und da gemäß der vom Schöpfer gegebenen Teleologie die durch die Sinne vermittelte Korrespondenz der Seele mit der kleinen und großen Umwelt zur Förderung der Seelentätigkeiten gereichen soll; da fernerhin diese Idee des Schöpfers im Jenseits-Endstande ihre höhere Realisierung finden wird, kann der ekstatische Stand nur in bedingter, relativer Weise als wertvoll gewürdigt werden. Der Heiligste der Heiligen, Christus der Herr, steht darum über der Reihe der Ekstatischen. Sein Leben ist nichts weniger als eine Kette von Ekstasen, — in dem Sinne, in welchem wir hier von der Ekstase gesprochen haben. Denn was

[1] Vgl. etwa Fr. Schmid, Zeitschr. f. k. Th., 1898, S. 31 ff. (Über das Erkennen der anima separata).

die „Ekstase der Liebe" betrifft, welche die höchste aller Ekstasen ist, so war diese freilich Anfang und Mitte und Ende des Lebens des Gottmenschen auf Erden.

II. Die Vision und Revelation.

§ 39. Einteilung der Visionen und Revelationen.

Gottes Güte hat in alle Fruchtfluren des Seins und Ge- 305
schehens die Weizenkörner der religiösen Erkenntnis eingestreut. Den Inbegriff aller dieser göttlichen Kundgaben, die sich uns in der sichtbaren Schöpfung und im gewöhnlichen Gang der Geschichte darbieten, um uns zur Erkenntnis Gottes und zur Liebe Gottes zu führen, pflegen wir kurz als „natürliche Offenbarung" zu bezeichnen. Wir deuten damit eine andere Weise und Stufe der göttlichen Selbstmitteilung an, nämlich jene Geschehnisse und „Erkenntnisse", welche, über die natürliche Offenbarung hinausgehend, zur Begründung des übernatürlichen Gottesreiches, zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles dienen und darum als Inhalt der „übernatürlichen Offenbarung" zusammengefaßt werden. Diese übernatürliche Offenbarung hat im Christentum ihren endgültigen Abschluß gefunden. Sie soll nach dem göttlichen Willen in ihrer Lauterkeit und Fülle bewahrt und zum Gemeingut der Menschheit werden; denn ihrer Bestimmung nach muß sie so weit sich ausbreiten, als der göttliche Heilsratschluß sich erstreckt: über „alle Stämme und Völker und Nationen". Im Dienste dieses göttlichen Ratschlusses stehen die unübersehbar reichen und mannigfaltigen übernatürlichen Einwirkungen, mit denen Gott die einzelnen Seelen heimsucht, um sie zur Aufnahme des ihnen dargebotenen Heiles und zum übernatürlichen Fruchtbarwerden zu befähigen.

Sowohl diese Erleuchtungen und Anregungen des einzelnen Gläubigen als jene im Alten Testamente grundgelegte und im Neuen Bunde vollendete Offenbarung gehören der gewöhnlichen übernatürlichen Ordnung an. Gleichsam in der Mitte zwischen beiden Arten der göttlichen Einwirkung stehend und zugleich auf beide angewiesen, steht jene Reihe außerordentlicher göttlicher „Offenbarungen", welche uns im mystischen Leben begegnen. Wir sprechen hier von Privat-Offenbarungen und meinen damit jene „übernatürlichen göttlichen Kundgebungen, welche nach Abschluß

der für die ganze Menschheit bestimmten göttlichen Offenbarung einzelnen Personen zuteil werden", nicht aber für die ganze Kirche bestimmt, bezw. beglaubigt sind.[1] Diese Privatoffenbarungen stehen also nicht etwa zu der allgemeinen Offenbarung des Neuen Bundes in dem gleichen Verhältnisse, in welchem diese ihrerseits zur alttestamentlichen Offenbarung steht, bestimmt, sie zu ergänzen und zu vervollkommnen. Eine derartige Auffassung ist in Widerspruch mit der Würde des gottmenschlichen Stifters der Kirche und mußte deshalb von der Kirche stets zurückgewiesen werden. Wenn hiernach die Privatoffenbarung *nicht über* der allgemeinen (übernatürlichen) Offenbarung steht, so steht sie ferner auch *nicht neben* derselben, etwa als gleich wertvoll. Dazu fehlt ihr schon die ausreichende Sanktion, wie sich zeigen wird.

Nichtsdestoweniger können sich solche private Offenbarungen in hohem Grade segensreich erweisen für einzelne Glieder des Reiches Gottes, und zwar zunächst für diejenigen, welchen sie (unmittelbar oder mittelbar) zugedacht sind, alsdann aber auch für weite Kreise, welche etwa an den heilsamen Anregungen partizipieren sollen.

306 Vielleicht mag es auffallen, daß hier im unmittelbaren Anschlusse an die Ekstase und unter dem Titel der Visionen von diesen Offenbarungen die Rede sein soll. Es sind doch wohl „Offenbarung" und „Vision" nicht identische Begriffe? Und beide werden doch wohl mit der Ekstase nicht in notwendigem Zusammenhange stehen? Dies ist in der Tat nicht der Fall. Es gibt Ekstasen ohne Visionen. Es gibt Offenbarungen ohne Visionen. Es gibt Visionen, die nicht Offenbarungen sind. Gleichwohl dürfte sich ergeben, daß es vorteilhaft ist, von Anfang an auf das Phänomen der Offenbarung das Auge hinzulenken. Dadurch wird vor allem nochmals zum deutlichen Ausdrucke gebracht, was bei der Ekstase schon bemerkt wurde, daß nicht das „Phänomenale" an den Phänomenen, sondern die geistige Bereicherung, welche in denselben vermittelt wird, Wert und Würde hat und gibt. Von hier aus wird auch die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Selbsttäuschung, zwischen echten und vorgeblichen Gnadengaben gleichsam besiegelt werden können. Zugleich aber wird auf diesem Wege vermieden, daß ganz die

[1] Siehe Schanz in K. L. 10, 421 f.

gleichen Dinge allzuoft wiederholt werden müssen, wie es z. B. bei Scaramelli geschieht, wenn die verschiedenen Arten der Visionen und Einsprachen behandelt und die Kennzeichen der göttlichen Visionen und Einsprachen aufgezählt werden.

Eine dreifache Art von „Offenbarungen" kommt nämlich hier 307
in Betracht.

Zur ersten Art gehören jene, welche durch eine außerordentliche äußere Erscheinung vermittelt werden, wie dies nach den Mystikern bei der Vision des brennenden Dornbusches[1] der Fall war oder bei der gnadenvollen Begleitung des Tobias durch den Erzengel Raphael.[2] Man spricht hier von „körperlichen" Visionen. Das Auge sieht hier wie sonst. Das Objekt aber, welches vom Auge gesehen wird, ist ein außergewöhnliches, sei es in sich oder aber in der Weise, wie es präsent geworden; so war ersteres der Fall bei der Angelophanie im Buche Tobias, letzteres bei den Flammen im Dornenbusche.

Zu derselben Klasse sind nun auch die übernatürlichen Ansprachen zu zählen, welche wirklich auf vokalem Wege erfolgen. Auch hier wird die Offenbarung durch das Dazwischentreten eines äußeren Phänomens vollzogen, nur daß hier nicht der Gesichtssinn, sondern der Gehörssinn die Aufnahme vermittelt. Als Beispiel nennen die Mystiker die Stimme Gottes an den kleinen Samuel[3] oder auch die Stimme Gottes bei der Verklärung auf dem Berge.[4] Als weiteren Beleg zitiert man einen Brief des hl. Cyprian, der zu bußfertigem, einmütigem Gebete mahnt, auf daß die Zeit der Verfolgung abgekürzt werde; denn, so sagt der Bischof, eine himmlische Stimme habe ihn belehrt, daß der Mangel des einmütigen Gebetes die Ursache sei von der Fortdauer der schweren Züchtigung.[5] Übrigens geht aus dem Briefe nicht mit voller Bestimmtheit hervor, ob die betreffende Ansprache — es waren die Heilandsworte: „Bittet, und ihr werdet empfangen," denen dann weitere Einsprache folgte — von einer gleichzeitigen Vision für das Auge begleitet war, wie dies in vielen anderen biblischen und außerbiblischen Beispielen der Fall ist. So geschah es bekanntlich dem hl. Paulus, als er noch Saulus war, vor

[1] Ex. 3, 2. [2] Tob. 5, 5. 6; vgl. 12, 19.
[3] 1. Kön. 3, 3—10. [4] Matth. 17, 5.
[5] Ep. 11, n. 3.

Damaskus: er hörte die Stimme: „Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?", während er gleichzeitig den Herrn selbst sah.[1] Auch Thomas von Aquin hatte die Erscheinung des Gekreuzigten, während er die Worte vernahm: „Thomas, du hast gut über mich geschrieben! Welchen Lohn wünschest du?"[2] Obwohl wir hier nicht über die Erklärung, sondern nur über die gewöhnliche Gruppierung referieren, sei doch so viel bemerkt, daß man annimmt, solche Ansprachen seien nach ihrem äußeren Klang völlig in der Weise der gewöhnlichen Sprache; nur darin seien sie verschieden, daß sie nicht mit den gewöhnlichen Sprachmitteln gebildet werden, sondern auf außerordentliche Weise verursacht seien.

308 Zur zweiten Klasse gehören jene Offenbarungen, welche auf dem Wege der Imagination, also durch imaginative[3] Vision oder durch imaginative Ansprache oder auf beiden Wegen zugleich vermittelt werden. Weiterhin kann diese außerordentliche Bekundung sich vollziehen während des Traumzustandes und außerhalb desselben; im letzteren Falle haben wir regelmäßig an den ekstatischen Stand zu denken.

Beispiele von imaginativen Wach-Visionen können aus den Propheten Daniel und Ezechiel leicht entnommen werden;[4] aus der Apostelgeschichte gehört hierher die Vision des Petrus über die Berufung der Heidenwelt.[5] Traum-Visionen begegnen uns beispielsweise in der Genesis (Josephs Garben- und Sternen-Träume),[6] in den Königsbüchern (Weisheitsgabe an Salomo),[7] bei Daniel (Nabuchodonosors Bildsäulentraum);[8] aus dem Neuen Bunde werden hierher die Traumgesichte und Traumbelehrungen bezogen, durch welche der heilige Nährvater Joseph und die Magier unterwiesen wurden.[9] Es mag sogleich beigefügt werden, daß die heiligen Bücher bei ihrem Eintreten für die echten Traum-Visionen nicht versäumen, vor den Trugträumen und der Trugdeutung zu warnen. Wenn wir an einer Stelle lesen: „Ist jemand unter euch Prophet

[1] Apg. 9, 4 ff.

[2] Acta S. S. zum 7. März, 669 (n. 35).

[3] Poulain, p. 294[1], tut gut daran, den Ausdruck „imaginativ" statt des mißverständlichen „imaginär" zur Einführung zu empfehlen.

[4] Vgl. z. B. Ezech. Kap. 1. 2. 3.

[5] Apg. 10. [6] Gen. 37. [7] 3. Kön. 3.

[8] Dan. 2, 4. [9] Matth. 1 und 2.

des Herrn, so werde ich in Gesichten mich ihm offenbaren, oder in Träumen zu ihm reden,“ [1] so sagt eine andere mit Bündigkeit: „Zeichen- und Traumdeuter seien nicht unter euch!“ [2] und richtet damit Schranken auf gegen die Mißdeutung von Verheißungen, wie wir sie bei Joel lesen: „Und weissagen werden eure Söhne und eure Töchter, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte schauen,“ [3] oder von Stellen, wie sie bei Job sich finden: Im Traume, im nächtlichen Gesichte, wenn tiefer Schlaf gefallen auf die Menschen und sie in Schlummer sind auf ihrem Lager, da schließt er auf der Menschen Ohr und lehret sie, mahnend, warnend.[4]

Wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, finden sich imaginativ vermittelte „Offenbarungen“, die nur in abhängiger Weise als solche, als Offenbarungen bezeichnet werden können. Wenn nämlich, wie es bei der mehrgenannten Vision des Apostelfürsten oder bei den Träumen des Pharao, des Nabuchodonosor geschah, das Verständnis der Schauung erst nachträglich vermittelt wird, kann nur [5] im Zusammenhange mit diesem zweiten Akte von einer Offenbarung gesprochen werden. In solchen Fällen wird gewiß besondere Obsorge erforderlich, damit nicht Irrung oder auch Trug statthat. Überhaupt bedarf diese Gruppe der imaginativen Visionen und Ansprachen um so mehr der Prüfung, als nach Meinung der Erfahrenen diese Art von Phänomenen am häufigsten vorkommen. Viel weniger nahe liegt an und für sich die Täuschung bei der folgenden Gruppe.

Zur dritten Gruppe werden die rein „intellektuellen“ 309
Visionen und Ansprachen gerechnet, also Offenbarungen, die weder durch die äußeren Sinne, noch unter Beteiligung der Phantasie, sondern rein geistig vermittelt werden. Man muß gestehen, daß die Darlegungen der Mystiker über diese Gruppe am wenigsten befriedigen. Was soll es z. B. bedeuten, wenn man als Beleg das Zeugnis der hl. Theresia anführt, daß bei diesen intellektuellen

[1] Num. 12, 6. [2] Deut. 18, 10 vgl. Lev. 19, 26.
[3] Joel 2, 28. [4] Job 33, 15. 16 vgl. 7, 14.
[5] Vgl. Augustinus, c. Adim. (Migne 42, 171): „Non est propheta Dei veri et summi, qui oblata divinitus visa vel solo corpore vel etiam illa parte spiritus videt, qua corporum capiuntur imagines, et mente non videt.“ Ch. Pesch, De inspiratione S. Scripturae, 1906, p. 112.

Visionen die Seele „in einem Augenblicke mit tiefer Einsicht, mit klarem Verständnisse der Glaubensmysterien sich erfüllt sehe, so daß sie mit jedem Gottesgelehrten in eine Disputation sich einlassen könnte", und daß „eine dieser Gnaden hinreiche, um eine Seele völlig umzuwandeln und bei ihr zu bewirken, daß sie nur den liebt, von dem sie sich ohne irgend eigenes Bemühen so großen Glückes fähig gemacht sieht, der ihr Geheimnisse mitteilt und in solcher Freundschaft und Liebe mit ihr verkehrt, daß es sich gar nicht beschreiben läßt"![1] Dies ist ein Erfahrungszeugnis für die Wirkung solcher Gnaden, nicht aber eine Entscheidung über die nähere Charakterisierung derselben nach der psychologischen Seite. Freilich meint Scaramelli, es heiße, sich der reichen Erfahrung und dem hohen Ansehen Theresias widersetzen, wenn man den rein intellektuellen Charakter der betreffenden Visionen in Zweifel ziehe.[2] Allein soll hier ausgeschlossen sein, was anderwärts die begeistertsten Anhänger und die besten Kenner Theresias zugeben, daß sie nämlich von der Zeittheologie abhängig sei?[3] Ist es denn überhaupt anders denkbar, sobald es sich um die begriffliche Wiedergabe des visionären Erlebnisses handelt? Ob rein „intellektuelle Visionen" anzunehmen sind oder nicht, ist nicht mehr Sache des visionären Erlebnisses, sondern der wissenschaftlichen Analyse.

Scaramelli versucht auch den Schriftbeweis. Er gibt zu, daß dies nicht leicht sei. Man könne hierher die Stelle der Königsbücher ziehen, an der David spreche: „Israels Gott hat zu mir geredet, gesprochen hat der Starke Israels, der Menschen Herrscher, ein gerechter Herrscher in Gottes Furcht, wie der Morgenröte Licht beim Sonnenaufgang morgens ohne Wolken glüht, und wie nach Regen Pflanzen sprossen aus der Erde."[4] Hier ist, „argumentiert" Scaramelli, ausgesprochen, daß die Ansprache eine rein intellektuelle sei; denn der Prophet sage, das Licht sei nicht umhüllt von den „Wolken", nämlich von denen der Phantasie![5] Nicht mehr Beweiskraft haben die Stellen, in denen dem Moses eine höhere Stufe der Vision zugeschrieben wird, als sie anderen Propheten zukam;[6] nimmt man einen höheren Grad der Klarheit, Fülle und Sicherheit

[1] Leben, Kap. 27. [2] Scaramelli, l. c. II, S. 153.
[3] Vgl. Poulain, p. 310 (n. 44).
[4] 2. Kön. 23, 3. 4. [5] L. c. S. 158.
[6] Exod. 33, 11 und Num. 12, 6, als Beweis zitiert von Schram II, p. 222.

an, so wird man den Worten gerecht. Auch das Paulinische Zeugnis, daß er in seiner Verzückung geheimnisvolle Worte gehört habe, die zu sagen ihm nicht verstattet sei,[1] gibt keinen definitiven Aufschluß über den näheren psychologischen Charakter des Phänomens.

Besser steht es mit dem a priori geführten Beweise für die Möglichkeit rein intellektueller Einsprachen oder, wenn man den Ausdruck beibehalten will, rein intellektueller Visionen. Ich will den Beweisgang andeuten, welcher schon von Alvarez de Paz [2] und von Suarez [3] unter Hinweis auf Thomas von Aquin gewählt wird.[4] Die Grundlage des ganzen Beweises ist die unabweisbare These, daß die Engel die Fähigkeit besitzen, miteinander in innigen geistigen Verkehr zu treten, natürlich auf rein intelligiblem Wege, und daß um so mehr Gott zu den Engeln „sprechen" könne, selbstverständlich wiederum ohne irgendwelche Vermittlung, sondern rein geistig, sowie daß fernerhin Gott in gleicher Weise der menschlichen Seele, wenn sie vom Leibe getrennt und mit demselben noch nicht wieder vereinigt ist, also in dem Zustande zwischem dem Tode und dem jüngsten Tage, sich offenbaren und von der Seele vernommen werden könne. Die Folgerung, die hieraus gezogen wird, ist einleuchtend: nimmt man an, Gott wolle in seiner Weisheit und Liebe bereits im Diesseits zu einer Seele in dieser Weise „sprechen", bezw. die Seele gnadenvoll dazu erheben, daß sie imstande ist, auf rein geistige Weise, ohne irgendwelches Dazwischentreten von Phantasiebildern eine göttliche Bekundung entgegenzunehmen und zugleich dieselbe als solche sicher zu erkennen, so kann kein Grund gedacht werden, aus dem dies als unmöglich gelten sollte.

Alvarez de Paz bringt diesen Gedanken im Anschlusse an die Scholastiker in folgender Weise zum Ausdruck: „Sicut enim Deus loquitur ad angelos et ad animas beatas, separatas a corpore, non aliqua voce sensibili vel imaginabili, sed imprimendo in ipso intellectu veritatem, ad quam attendens angelus vere audit, et intelligens videt: ita loqui solet ad animam contemplantem sine ullo ministerio vocis exterioris nec interioris cogitationis (?), per solam impressionem veritatis, quam intellectus, ab omnibus sensibus abstractus, et eorum usu relicto, percipit." Bei Scaramelli l. c., II, S. 155.

[1] 2. Kor. 12, 4. [2] De Angelis II, 27, 12.
[3] T. III, l. V, p. III, cap. 6, bei Scaramelli, l. c. S. 155.
[4] Vgl. Scaramelli, l. c. S. 145 ff.

310 Weshalb aber besteht alsdann, wie Scaramelli zugibt, eine Schwierigkeit, wenn es gilt, in einem besonderen Falle die Einsprache oder die Vision als rein intellektuell zu bezeichnen? Die Antwort ist nicht so unwichtig, als es vielleicht scheint. Wie noch zu sagen ist, finden wir einzelne Irrungen bei solchen Visionen, die, als Ganzes genommen, nicht zu den Täuschungen gezählt werden können. Darunter sind Fälle, in denen die Visionäre selbst, nach dem ganzen Zusammenhange zu schließen, ihre Visionen als rein intellektuelle betrachtet haben. Die natürlichste Erklärung wird nun darauf hinführen, daß dies nicht der Fall war, sondern daß die Einbildungskraft sich mitbeteiligte, jedoch in bescheidenem Grade, in untergeordneter Weise. Aus diesem letzteren Umstande erklärt sich leicht, daß das Selbstzeugnis für eine rein intellektuelle Weise sich aussprechen konnte, während aus der (wenngleich geringen) Mitbeteilung der Einbildungskraft das Hineinweben von Gebilden der eigenen Tätigkeit in das visionär „Geschaute" leicht verständlich wird.

Es wird gut sein, beizufügen, daß auch die Abgrenzung zwischen körperlichen und imaginativen Visionen im konkreten Falle Schwierigkeiten bereiten kann. Man denke an die Angelophanien. Als Grund dafür, daß es sich bei ihnen um wirkliche Erscheinungen handelt, also um ein körperliches Schauen seitens derer, welchen die Erscheinung zuteil wird, nennt man die Konvenienz, die sich aus der Eigenart der menschlichen Empfänger der betreffenden Offenbarungen ergibt. Indessen ist auch nach der Konvenienz auf seiten der Engel selbst zu fragen, und nach dieser Seite hin muß zugestanden werden, man dürfe beim angenommenen Leibe sicher nicht alle Akzidentien als mitvorhanden voraussetzen.[1] In höherem Grade zeigt sich die Schwierigkeit bei Erklärung der Theophanie. Bekanntlich gehen hier die Anschauungen mehrfach auseinander. Viele meinen, daß Gott sich durch einen Engel „vertreten" lasse, der seinerseits vermöge einer Wirkung der göttlichen Allmacht in vorübergehender Weise mit körperlicher Hülle umkleidet sei. Es genüge die Bemerkung, daß selbstverständlich diejenigen, welche die Annahme von imaginativen Visionen für vereinbar mit den einschlägigen

[1] Vgl. Thomas v. A., S. Th. I, 51, 2 und 3.

Schrifttexten halten, damit in keiner Weise der Würde der betreffenden Offenbarungen nahetreten wollen.

Außerdem muß kaum eigens gesagt werden, daß unmöglich alle Visionen als bloß imaginative gefaßt werden können. Ich rede hier nicht von den Erscheinungen des Auferstandenen. Bei diesen ist es nach dem ganzen Berichte der heiligen Schriften und nach dem ganzen Zwecke der Tatsachen außer Zweifel, daß es sich nicht um „Erscheinungen" im gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt. Der Bericht der Schrift sagt jedem, für den der inspirierte Bericht überhaupt maßgebend ist, daß hier nicht erzählt werden will, die Apostel hätten irgendeine Vision des Herrn gehabt, sondern sie hätten den Herrn selbst wirklich und wahrhaft, in seinem neuen Leben, mit dem wiedererstandenen Leibe, genau gesehen, gehört, betastet, ihm Speise gereicht, ihm Fragen vorgelegt und seinen Bescheid vernommen, seine Aufträge empfangen.[1]

Als prägnantes Beispiel für jene Erscheinungen, bei welchen 311
die Annahme der imaginativen Vision dem Texte der Schrift nicht zu genügen scheint, betrachtet man gewöhnlich den Bericht über die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnisse, und zwar deshalb, weil hier wiederholt und ausdrücklich der Gegensatz zu anderen visionären Erfahrungen[2] betont wird.

Petrus, so erzählt Lukas, läßt auf des Engels Geheiß die Ketten fallen, umgürtet sich, zieht die Schuhe an, legt das Oberkleid um und folgt dem Engel. „Und er wußte nicht, daß es Wirklichkeit sei, was durch den Engel geschah; er vermeinte vielmehr, ein Gesicht zu sehen." Erst danach, als sie, an der ersten und zweiten Wache vorübergekommen, das eiserne Tor, das sich ihnen öffnete, durchschritten hatten, — als sie eine Straße weit gegangen waren, und als der Engel von Petrus schied, da sprach dieser, indem er zu sich kam: „Nun weiß ich wahrhaft, daß der Herr seinen Engel gesendet und mich entrissen hat aus der Hand des Herodes und all der Erwartung des Volkes der Juden." Apg. 12, 7 ff.)

[1] Vgl. meine Darlegungen in Grimm-Zahn, Leben Jesu VII², Kap. 7 und folgende. Zu der Stelle 1. Kor. 15, 5—8 (in welcher die Ebenbürtigkeit der Zeugniskraft Pauli unverkennbar ist) vgl. A. Schäfer, Die beiden Briefe an die Korinther (= Die Bücher des Neuen Testamentes, 2. Band), S. 304 ff. Zur Frage, ob überhaupt der Heiland, so oft er nach seiner Himmelfahrt erschien, persönlich (natürlich in verklärt-körperlicher Gestalt) erschienen sei, vgl. Benedikt XIV., l. c., l. III, c. 50, n. 6.

[2] Siehe Apg. 10, 10 coll. 12, 11 und 9.

Weiterhin ist man in ziemlicher Übereinstimmung inbezug auf jene Visionen, welche zu gleicher Zeit einer größeren Anzahl zuteil werden, falls das Objekt der Schauung bei den einzelnen Schauenden völlig gleich ist. Denn in diesem Falle hieße es, wie man erklärt, in unbegründeter Weise die außerordentlichen Phänomene mehren, wenn man ebenso viele Einzel-Imaginativ-Visionen annehmen würde, als Personen in Betracht kommen, während doch eine einzige körperliche Erscheinung die nächstliegende Erklärung für die Einzelwahrnehmungen sei. Gleichwohl darf ein Zweifaches nicht übersehen werden. Zunächst ist der eben angeführte Grund nur ein bloßer Konvenienzgrund, nicht ein entscheidender Beweis. Denn es ist klar, daß für Gott keine größere Schwierigkeit ist, auf mehrere und viele einzuwirken, als auf einen einzigen. Und, falls einmal von wahren Visionen die Rede ist, wirkt ohnehin Gott auf jede einzelne Seele innerlich ein, damit eine Heilsfrucht aus dem charismatischen Vorgange gewonnen werde; welcher zwingende Grund ist da denkbar, daß Gott nicht auch das imaginative Bild in jedem einzelnen hervorrufen könnte? Die Mehrung der Akte besteht für unsere Beurteilung, nicht für das göttliche Können. Zweitens aber ist selbstverständlich, daß die Prüfung, welche wir später für alle Visionen fordern werden, hier nicht versäumt wird. Diese Prüfung hat sich bei solchen Visionen, die zugleich vielen zuteil werden, insbesondere darauf zu erstrecken, ob nicht etwa eine Suggestion vorliege, die sich von einem zum anderen überträgt.

312 Die eben besprochene Dreiteilung der Visionen kann als klassische bezeichnet werden. Sie wird schon von Augustinus [1] und von Thomas von Aquin [2] vertreten und hat vor allem durch Benedikt XIV.[3] allgemeine Annahme gefunden. Daß aber außer ihr, bezw. innerhalb derselben noch weitere Einteilungen unternommen wurden, erhellt aus dem bisher Gesagten. Wir erwähnen z. B. die Einteilung in Visionen, welche einzelnen und welche zugleich mehreren zuteil werden, — sowie in Visionen, welche geschaut und verstanden, und in solche, welche zwar geschaut, aber nicht oder noch nicht verstanden werden und deshalb weitere Offenbarung, sei es unmittelbare oder mittelbare, fordern.

[1] Genesiskommentar, 12. Buch, Kap. 6 f.
[2] S. Th. II, II, 174, 1 ss.; vgl. De ver. quaest. 12, art. 10.
[3] L. c. III, 50, n. 3 ss.

Ferner können die Offenbarungen, welche die Erkenntnis einer Wahrheit vermitteln, von denen unterschieden werden, welche die Erfüllung eines Auftrages bezwecken, — sowie solche, welche dem Empfänger selbst gelten, und solche, welche für andere bestimmt sind. Diese letzten Einteilungen haben indes lediglich für deskriptive Aufgaben Interesse.

Andere Gruppierungen hängen zusammen mit der Terminologie einzelner Schriftsteller und haben darum zunächst nur innerhalb der Kreise Geltung, die sich ihrem Sprachgebrauche anschließen; Beachtung freilich muß ihnen jeder schenken, der ihre Aussagen verstehen will. So wird vielfach „Erscheinung" als gleichbedeutend mit „Vision" gebraucht, während andere von „Erscheinungen" nur dann sprechen wollen, wenn etwas wirklich, wenngleich auf außerordentliche Weise, präsent und schaubar wird,[1] wogegen von „Vision" zu sprechen sei, wenn die „Schauung" nur innerhalb des imaginativen oder des intellektuellen Gebietes sich vollzieht, ohne daß die äußeren Sinne irgendwie mitwirken.

So werden auch die Ausdrücke „eine Schauung haben", „eine Offenbarung erhalten", bald als gleichbedeutend gebraucht, bald unterschieden, und zwar letzteres in mehrfacher Weise. Entweder kann die „Schauung" auf jene mystischen Erhebungen eingeschränkt werden, in denen die Seele eine bereits vollbekannte Wahrheit mit der (gnadenvoll eingegossenen) Lebendigkeit umfaßt, mit welcher man in dem gewöhnlichen Lebensgebiete ein gegenwärtiges oder in deutlichem Bilde dargestelltes Objekt schaut; „Offenbarung" würde demgegenüber jenes charismatische Phänomen bezeichnen, welches eine Erkenntnis vermittelt, die nach irgendeiner Seite als neu sich darstellt. Nach anderer Unterscheidung könnte „Offenbarung" die auf dem Wege der charismatischen Einsprache vermittelte Kundmachung eines Verborgenen bezeichnen, „Schauung" aber auf jene Kundmachung sich beschränken, welche durch eine außerordentliche Erscheinung, sei diese nun körperlich oder imaginativ, vermittelt wird. Hingegen nehmen, wie gesagt, andere Autoren „Schauung" und „Offenbarung" als Bezeichnung eines und desselben Phänomens; so der Kardinal de Lauräa, der meint, man denke bei dem Ausdrucke „Offenbarung" mehr an Gott, der sich bekundet,

[1] Kaulen im K. L. IV, 841.

beim Ausdrucke „Vision" mehr an den *Menschen*, an den die Bekundung sich richtet.[1] Andere anders.[2]

Die Theoretiker der Mystik, welche der deskriptiven Darstellung besonderes Interesse zuwenden, gruppieren gerne die Schauungen nach ihrem *Objekte* und unterscheiden demgemäß u. a. Visionen der göttlichen Personen, Visionen des Gottmenschen, Visionen der jungfräulichen Gottesmutter, der Engel, der Heiligen, der „armen Seelen"; inbezug auf die *sachlichen* Objekte wären insbesondere die Aussagen über das Künftige, also die Weissagungsoffenbarungen, und die Bekundungen über etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, aber Unbekanntes zu unterscheiden. Teils im Zusammenhange mit dem Objekte, teils im Zusammenhange mit dem subjektiven Charakter der Visionen (je nachdem sie körperlich, imaginativ, intellektuell sind) und, was damit weiter in Verbindung steht, in Rücksicht auf die größere oder geringere Deutlichkeit, hat man auch die Visionen nach dem Grade ihrer inneren Würde zu gruppieren versucht. Ich beschränke mich auf den Hinweis, daß der Aquinate für das besondere Gebiet der Prophetie zwischen dem eigentlichen prophetischen Charisma und zwischen einem gewissen prophetischen Zuge, etwa einem gesteigerten Kombinationsvermögen unterscheidet,[3] sowie auf die Erwähnung der von Johannes a Cruce aufgestellten besonderen Reihe der „sukzessiven, formalen, intellektualen" göttlichen Ansprachen.[4]

Für den Zweck dieses Buches erweist sich eine andere Einteilung der Visionen und Offenbarungen als die wichtigste. Es gibt nach Ausweis der Geschichte *echte* und *unechte*. Wie sie zu scheiden sind, dies ist zu zeigen.

Doch soll zuvor die grundsätzliche Stellung der kirchlichen *Autorität* und der theologischen *Wissenschaft* zu den *Privatoffenbarungen* untersucht werden. Denn nur um diese kann es sich hier handeln, wenn von Offenbarungen die Rede ist, nicht um jene, über welche die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes berichten. Wenn wir eine Reihe von biblischen Visionen erwähnten, geschah es deshalb, weil diese Beispiele am bekanntesten sind und sich deshalb zur vorbereitenden und einführenden

[1] Bei Benedikt XIV., l. c., n. 1. [2] Ibid.
[3] II, II, 171, 5.
[4] Aufstieg zum Berge Karmel, II, Kap. 28; vgl. dazu die Untersuchungen Ribets II, 313 ff.

Besprechung besonders eignen. Ihre eingehende Würdigung aber gehört teils der Exegese an, teils der biblischen Theologie und der Fundamentaltheologie.[1]

§ 40. Grundsätzliche Stellung der Kirche zu den Visionen und Privatoffenbarungen.

Prüft man die Stellungnahme der kirchlichen Autorität und 313
der theologischen Wissenschaft, sowie insbesondere jene der klassischen Vertreter der Mystik gegenüber den visionären Begebnissen, so macht man zwei Beobachtungen, die gerade durch ihre Verbindung die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Man findet nämlich — dies ist die erste Beobachtung —, daß keineswegs auf seiten der Kirche irgendeine Vorliebe oder eine ausnehmende Hochschätzung für jene Phänomene besteht, und man findet — dies ist die zweite Beobachtung —, daß solche Phänomene in den Fällen, in welchen sie mit genügender Beglaubigung sich darbieten, kaum als überraschend und fremdartig empfunden, sondern schlicht hingenommen und anerkannt werden.

Die Möglichkeit einer visionären Begnadigung und Belehrung kann denn auch, wie aus dem vorausgehenden Kapitel[2] erhellt, auf dem Standpunkte des Glaubens nicht in Abrede gestellt werden. Man müßte sonst entweder leugnen, daß der Mensch aufnahmefähig ist für eine solche göttliche Einwirkung, oder daß auf seiten Gottes die Unmöglichkeit einer derartigen Einwirkung bestehe. Oder sollte diese Einwirkung der göttlichen Weisheit widersprechen? Der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Aufgaben, die Gott dem Menschen stellt, entspricht doch auf allen Gebieten eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von Gaben und Hilfen. Wenn also Gott für außerordentliche Berufungen außerordentliche Begnadigungen zuteilt, wie dürfte uns dies befremden? Und wenn nun hier und dort diese außerordentlichen Gnaden auch in der Weise der äußeren Bekundung einen außerordentlichen Charakter zeigen, wird gerade dieses göttlichen Absichten dienen können, zuerst

[1] Für den gegenwärtigen Zweck verweise ich noch auf P. Reginald Schultes, Über das Wesen der biblischen Inspiration, Jahrbuch für Philos. und spek. Theol., XVI (1902), S. 82 ff.

[2] Siehe § 33.

für den Begnadigten selbst, der um so offener die Gnadenerleuchtungen und -Anregungen aufnimmt und um so treuer und entschlossener alle seine Kraft einsetzt, je gewisser er des göttlichen Beistandes geworden, — alsdann auch für den Kreis derjenigen, an welche seine Sendung sich richtet. Was auf diesem Gebiete und zu diesem Zwecke in der Form von Visionen, von Revelationen geschieht, erscheint dem vom Glauben erleuchteten Auge nur als Abglanz der Sonnensysteme von Erleuchtungen und Erhebungen, Anregungen und Führungen, die auf ungezählten, ungemessenen Bahnen fort und fort, von der Morgenwache des Menschheitstages an bis zum Abend der Weltgeschichte, vom Geiste Gottes ausgehend, die Seelen zum Herzen Gottes rufen. Unsere Auffassung der Beistandsgnaden, unsere Anschauung über die Standesgnaden und insbesondere die Lehre von den besonderen sakramentalen Gnaden, unser Gebetsleben und auch unser ganzes Glaubensleben stehen ja in engem Zusammenhange mit der Überzeugung von der Mannigfaltigkeit und Herrlichkeit des Ein- und Inwirkens des Hl. Geistes in unserer Seele.

Liegt nun aber in dieser übernatürlichen Innenwelt ein fester Stützpunkt für die Möglichkeit außerordentlicher göttlicher Bekundungen, falls es nämlich der göttlichen Liebe und Weisheit wohlgefällt, sich auf diese außerordentliche Weise zu bekunden, so liegt doch darin nicht minder eine starke Schranke gegenüber allem visions- und offenbarungssüchtigen Wesen. Denn die gewöhnlichen Gnadeneinwirkungen des Hl. Geistes sind unmittelbar zum Seelenheil des Empfängers hingeordnet, während die außerordentlichen Gaben dies nur mittelbar sein können. Dabei sehen wir einstweilen ab von der Gefahr der Selbsttäuschung, die auf letzterem Gebiete nicht selten besonders naheliegt.

Auf eine andere Schranke, welche der einseitigen Hochschätzung etwaiger privaten Revelationen entgegensteht, haben wir schon aufmerksam gemacht. Wir besitzen eine vollauf ausreichende und unerschütterlich feste Grundlage für unser religiöses Denken und Leben in der göttlichen Offenbarung des Alten und Neuen Bundes. Über Gott und sein Wirken und sein Wesen und seinen Ratschluß mit uns, also über unseren Ursprung, unser Ziel, unseren Weg, über alle Grundfragen des Seelenheiles haben wir eine heilige Gottesbotschaft in dem Wort, das die Patriarchen und Propheten, zuletzt

aber Gottes Sohn verkündet, das die Apostel, vom Hl. Geiste erleuchtet, der Kirche mitgeteilt als untrügliches, unverlierbares, unveränderliches Wahrheitsgut. Das Verständnis kann und muß voranschreiten im Zeitlaufe, die wissenschaftliche Fassung wie die praktische Fruchtbarkeit kennt Entwicklungsepochen; aber die Substanz des Glaubens ist einer Entwicklung weder bedürftig noch fähig. Deshalb hat auch die Kirche als solche niemals daran denken dürfen, etwa an Privatoffenbarungen einzelner Visionäre, mochten sie auch durch ein heiliges Leben hervorragen, ihre Lehre zu prüfen, wohl aber hat sie allezeit daran festgehalten, daß, was immer als höherer Quelle entstammte Weisheit oder „Weissagung" sich ausgab, selber an den Maßstäben und Prüfsteinen der kirchlichen Lehre sich als echt erweise.

So geschah es mit den Visionen der hochangesehenen Brigitta 314
von Schweden. Papst Bonifaz IX. und Papst Martin V. gaben eine feierliche Erklärung über die Heiligkeit ihres Lebens (1391 und 1419). Die „Revelationen" dieser heiligen Frau waren nichtsdestoweniger, vor wie nach, der Gegenstand theologischer Kontroversen. Im Jahre 1433 brachten einige Mönche aus dem Kloster Wadstena die Sache an das Konzil zu Basel, dem sie die nötigen Dokumente vorlegten. Es gab ein Für und Wider. Torquemada unternahm die Verteidigung und den Nachweis, daß von den als bedenklich inkriminierten Stellen — es waren deren 133 — einige ungenau wiedergegeben, andere ganz entstellt seien, die richtig referierten aber nicht im Gegensatze zu Schrift und allgemeiner Kirchenlehre ständen. Er beantragte also, man möge diese Bücher zulassen; ihre Lektüre könne zur Erbauung gereichen. Das Konzil traf jedoch keine Entscheidung. Nochmals, im Jahre 1446, wandten sich Verehrer der hl. Brigitta nach Rom; auch diesmal gab der Papst keine Approbation der Schriften, nur einige Theologen sprachen ihre Billigung aus.[1]

Daß die autoritativen Kreise in der Kirche nicht schnellgläubiger waren, wenn es sich um die „Offenbarungen" handelte, die, sei es nach dem Empfänger, sei es nach dem Inhalte, mit denjenigen der hl. Brigitta nicht entfernt sich vergleichen lassen, ist wohl selbstverständlich. Das fünfte Laterankonzil brachte in der elften

[1] Vgl. Hefele, Konziliengeschichte VII, 559 f.; Mansi, Coll., XXX, 698—814.

Sitzung den Predigern in Erinnerung, was sie als Inhalt der Predigt zu betrachten hätten: die Wahrheit des Evangeliums, und zwar nach der allgemein kirchlichen, auf den heiligen Vätern ruhenden Auslegung, und nicht nach eigenem Gutdünken. Insbesondere, so wurde gemahnt, sollten es die Prediger unterlassen, Privatoffenbarungen auf die Kanzel zu bringen, die sich anmaßten, den Tag des letzten Gerichtes vorherzusagen; dies sei ja schriftwidrig.[1] Wenn man mit solchen Trugbotschaften die Predigt belaste, werde das Ansehen des Wortes Gottes überhaupt ernstlichen Schaden leiden, auch wenn man sich anderwärts von ähnlichen Verirrungen freihalte. Wieviel besser sei es doch, als Bote des Friedens die Zuhörer zur Eintracht zu mahnen, vor den Lastern zu warnen! Den Bischöfen und dem Papste obliege die Prüfung über dergleichen außerordentliche Offenbarungen. Wer fortan nichtapprobierte „Prophezeiungen" verkündige, werde des Predigtamtes entsetzt und verfalle dem Banne.[2]

Eine ähnliche kluge Vorsicht und Obsorge spricht aus dem Erlasse Urbans VIII. vom 13. März des Jahres 1625 und vom 5. Juli 1634.[3] Der Papst gibt u. a. Bestimmungen über die Herausgabe von Büchern derjenigen, die im Rufe der Heiligkeit gestorben sind, sofern jene Bücher Wunder und Offenbarungen enthalten; im Zusammenhange damit stehen auch Bestimmungen betreffs der Bücher, in welchen Gnadenerweise berichtet werden, die man der Interzession der betreffenden Personen zuschreibt. Solche Publikationen bedürfen der Billigung des Ordinarius. Zur Prüfung der Offenbarungen wird derselbe den Rat der Theologen und anderer frommer und gelehrter Leute heranziehen und alsdann die Akten dem Heiligen Stuhle unterbreiten, dessen Entscheidung abzuwarten ist. Was bisher an solchen Publikationen ohne Prüfung und Billigung erschienen ist, soll nach dem ausdrücklichen Willen des Papstes in keiner Weise als approbiert betrachtet werden. Man darf wohl beifügen, daß die einzelnen Verfasser von Heiligenbiographien nicht immer dem Geiste dieser Vorschriften gerecht

[1] Siehe Apg. 1, 7.

[2] Pastor, Geschichte der Päpste, III, 158 f.; Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte, VIII, 707 f.

[3] Magn. Bull. Rom. (Lugd. 1655), IV, 83; Benedikt XIV. l. c., l. II, c. 11, n. 6 ss.

geworden sind, wenn sie auch in der Vorrede den Vorbehalt gemacht, daß den berichteten Wundern, Offenbarungen, Gnadenerweisen nur menschliche Glaubwürdigkeit zukomme, solange sie nicht von der kirchlichen Autorität gutgeheißen wären. Eine bloße Formalität erfüllt nicht den Wunsch der Kirche, daß eine ernste, strenge Prüfung obwalte gegenüber den außerordentlichen Phänomenen. Wenn die Kirche ihr Urteil zurückhält — man denke an die „Stadt Gottes" der Maria von Agreda —, wird auch den Gläubigen kein Nachteil erwachsen, wenn sie gegenüber solchen Dingen sehr reserviert sind.

Hat aber nicht Papst Eugen III. die Offenbarungen der heil. 315
Hildegard, Gregor XI. jene der hl. Katharina von Siena „approbiert"? Haben nicht die päpstlichen Kongregationen ähnliches getan gegenüber anderen Revelationen? Haben nicht die Auditoren der Rota die Schriften der hl. Theresia mit Lobsprüchen überhäuft? Es wird sich alsbald zeigen, wie wichtig es ist, den Sinn und die Tragweite solcher Approbation nicht zu überspannen. Wenn man nicht unleugbare Tatsachen verschweigen oder unmögliche Erklärungen versuchen will, muß man zugeben, daß die Approbation nach den Intentionen der Approbierenden selbst *keine uneingeschränkte Gutheißung* sein wolle, sondern *zunächst* nur eine gewisse Billigung und eine *Genehmigung der Publikation*, bezw. *der Lektüre* dieser Schriften, — möglicherweise auch ein Urteil darüber, daß es statthaft sei, den Inhalt derselben wenigstens teilweise einer besonderen übernatürlichen Offenbarung zuzuschreiben.

Ich lege Wert darauf, diese Auffassung durch die Aussagen von Theologen verschiedener Richtungen zu belegen. Nach *Heinrich* können Privatoffenbarungen nur in einer doppelten Beziehung als Gegenstand kirchlicher Entscheidungen in Frage kommen. Dies kann *erstens* in der Weise geschehen, wie überhaupt die Aussprüche oder die Schriften von Privatpersonen Objekt der autoritativen Beurteilung sein können. „Es kann nämlich die Kirche entscheiden, ob dieselben keine Verstöße gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthalten. Und nur dieses liegt zunächst in der kirchlichen Approbation Privatoffenbarungen enthaltender Schriften." *Zweitens* kann die Kirche, darüber hinausgehend, gemäß des ihr zustehenden Rechtes „ein authentisches Urteil darüber fällen, ob solche Gründe für die Echtheit von Privatrevelationen sprechen, daß sie vernünftiger- und frommerweise für solche gehalten werden

können". Doch auch im Falle einer solchen Entscheidung der kirchlichen Autorität, wie sie nur in seltenen Fällen stattgefunden hat, „macht die Kirche weder diese Revelationen als solche, noch deren Inhalt zum Gegenstande des katholischen Glaubens".[1] Daß also eine der betreffenden Offenbarungen mit absoluter Gewißheit übernatürlichen Charakter und absolute Zuverlässigkeit des ganzen Inhaltes besitze, will, wie auch P. Jeiler bemerkt, die Approbation nicht besagen, sondern nur so viel, daß bei diskreter Auslegung nichts dem katholischen Glauben Widersprechendes sich finde und daß die Gläubigen aus der Lektüre Erbauung schöpfen können.[2] Ebenso P. Michael, der in einer speziellen Abhandlung über diese Frage sich äußert: „Vor allem ist festzuhalten, daß die Kirche nie als unfehlbare Lehrerin der Heilswahrheit für irgendeine Privatoffenbarung eingetreten ist. Sie wird auch nie mit ihrem göttlichen Ansehen dafür eintreten, aus dem einfachen Grunde, weil sie es nicht kann." „Denn Privatoffenbarungen liegen außerhalb des der Kirche übertragenen Glaubensinhaltes." [3]

316 Gewiß ist dies eine deutliche, bestimmte Sprache. Aber keineswegs ist damit eine neue Behauptung aufgestellt. Gegenüber dem Mißbrauch, der trotz dieser klaren Stellungnahme der Theologie bisweilen — auch noch in unseren Tagen — mit Visionen und Revelationen begangen wird, indem man durch dieselben historische oder topographische Fragen zu lösen sucht, ist es der Mühe wert, die Ausführung Benedikts XIV. über diesen Gegenstand zu vergleichen. Auch hier spricht er aus einer vollständigen Kenntnis der einschlägigen Literatur heraus und auf Grund eigener Einsicht in ein reichhaltiges Aktenmaterial und nicht zuletzt auf Grund eigener langjähriger Tätigkeit bei den Kanonisationsprozessen. Benedikt macht ein Wort Gregors d. Gr. sich zu eigen: daß selbst prophetisch begabte Männer nicht ständig vom prophetischen Geiste erleuchtet seien und daß sie „bisweilen das Resultat der eigenen Geistestätigkeit irrtümlich für eine Gabe prophetischer Erleuchtung erachteten". [4]

So können sich denn, schließt Benedikt XIV., unter den Schauungen frommer Personen (wie unter den Wundererzählungen in

[1] Dogmatische Theologie I², S. 666. [2] K. L. X, 427.

[3] Zeitschrift für kath. Theol. 1899, S. 387 f.

[4] Greg. d. Gr. l. 2 Dial., c. 21 und In Ezech. hom. 1, n. 16; Bened. XIV., l. c., l. 3, c. 32, n. 7.

den Heiligenleben) manche Züge finden, die historisch und sachlich keineswegs feststehen. Sind nun einzelne Offenbarungen von der Kirche geprüft und gutgeheißen worden, so wäre es gewiß verkehrt, sie grundlos abzulehnen oder die Gegengründe in verächtlicher, gehässiger Weise vorzubringen. Dagegen ist eine maßvolle Kritik und eine begründete Ablehnung einzelner visionärer Berichte und darauf ruhender Meinungen recht wohl mit der Lauterkeit und Treue des katholischen Glaubens zu vereinigen. In den übrigen Fällen aber, in welchen man den kirchlich geprüften und approbierten Revelationen zustimmt, bleibt man dabei doch auf der Linie jenes Glaubens, welchen man nach den Regeln der Klugheit zuverlässigen menschlichen Zeugnissen leistet. Mit einem Akte der göttlichen Tugend des Glaubens solche Revelationen anzunehmen, ist man weder verpflichtet, noch ist dies überhaupt möglich.

Benedikt XIV. sagt über die Tragweite der Approbation von Privatoffenbarungen wörtlich:

„Sciendum est approbationem istam nil aliud esse quam permissionem ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen: si quidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas." Und sodann: „Hinc sequitur unumquemque, salva fide catholica, posse praedictis revelationibus assensum non praestare, modeste tamen, rationabiliter et citra contemptum." L. c., l. II, c. 32 und c. 25 ss. und l. III, c. 53, besonders n. 15.

Damit ist die Stellung der Privatoffenbarungen im kirchlichen 317
Leben hinlänglich charakterisiert. Sie ist eine untergeordnete. Umsonst würde man bei den Dogmatikern nach Stellen suchen, an welchen solche Revelationen als theologische Beweismittel Verwendung gefunden haben. Ebensowenig bedienen sich die Exegeten derselben zur Lösung exegetischer Schwierigkeiten. Dieses „argumentum ex silentio" wird besonders evident bei dem theologischen Traktat über die Glaubensquellen: es fällt niemand bei, denselben die betreffenden privaten Revelationen beizuzählen. Besonders wichtig ist hier noch eine weitere Bemerkung Benedikts XIV. Er bezeichnet es als verdächtig, falls derartige Revelationen kontrovertierte Fragen zum Gegenstande haben und die Entscheidung nach einer bestimmten Seite hin geben wollen. Hier also versagen sie und müssen sie versagen, weil eben Gott die von ihm selbst gegebene

Ordnung wahrt. Es wäre der Würde des kirchlichen Lehramtes widersprechend, wenn Privatoffenbarungen einen Ersatz oder ein Präjudiz für seine Entscheidungen geben sollten.[1] Allerdings ist damit nicht verwehrt, daß die Träger der kirchlichen Autorität oder einzelne Gläubige wie andere Kundgaben, so auch diese berücksichtigen, mit der Kautele jedoch, daß eine besonders rigorose Prüfung überall da stattfinde, wo eine Tendenz des Visionärs sich zeigt, eine Entscheidung in strittigen Punkten zu geben.[2]

Unschwer folgt hieraus, welche Stellung der visionären Belehrung und Leitung im Leben des einzelnen Gläubigen anzuweisen sei. Es wird sich zeigen, daß solche Gesichte und Einsprachen nimmermehr eine Dispense bedeuten von der Pflicht, nach den Lehren des Glaubens und nach den Aussprüchen der gesunden Vernunft sein Denken und Leben zu normieren. Die Gesichte und Offenbarungen können jene unumstößlichen Normen nicht verdrängen, müssen sich vielmehr selbst ihnen unterwerfen. Mitnichten wird diese Prüfung ersetzt durch das Selbstzeugnis der Visionäre, mag es auch bona fide und optima fide gegeben sein. Der Beweis hierfür ergibt sich aus der Tatsache der Selbsttäuschungen auf diesem Gebiete.

§ 41. Selbsttäuschungen einzelner Visionäre und Erklärung solcher Tatsachen.

318 Es war nur allzu gerechtfertigt, wenn die Kirche von Zeit zu Zeit mit besonderem Nachdruck zur Vorsicht mahnte gegenüber den Erscheinungen und Offenbarungen, die göttlichen Ursprung in Anspruch nahmen. Auch abgesehen von den Fällen absichtlichen Betruges ist die Reihe der Täuschungen eine große.

Vom Montanismus war schon früher die Rede. Seine Verirrungen sind großenteils der günstigen Disposition zuzuschreiben, die er für Pseudo-Visionen schuf, indem er das Zeitalter des Paraklet proklamierte. „Sieh doch," sagt Tertullian, „wie selbst die sichtbare Schöpfung allmählich sich entfaltet: zuerst das Samenkorn, dann die Staude, aus dieser der Baum. So ist es mit der

[1] Manche bemerken, daß schon 1. Kor. 14, 34 f. gegen eine offizielle Geltung der Aussprüche der Visionärinnen spreche.

[2] Bened. XIV. l. c. III, 53, n. 7; vgl. z. B. Heinrich, l. c. S. 666 f.; Franzelin, De div. script. et tradit., p. 235.

Vollkommenheit: ihr erster Anfang ist die natürliche Gottesfurcht; durch das Gesetz und die Propheten gelangt sie in das Kindheitsalter; durch das Evangelium blüht sie auf zur Jugendlichkeit; durch den Paraklet gelangt sie zur Reife." [1] Diese Anschauung führte dazu, in Ekstase und Vision ungefähr die gewöhnlichen, selbstverständlichen Formen des vollkommenen religiösen Lebens zu sehen, die meisten Christen für Visionäre zu halten,[2] theologische Fragen durch Gesichte entscheiden zu lassen.[3] Statt dessen hätte Tertullian sich sagen sollen — und das nämliche gilt bis auf diesen Tag —, daß, wenn solche Konsequenzen als Frucht einer Voraussetzung sich ergeben, diese selber nicht richtig sein kann.

Wir erinnern nochmals an Joachim von Floris. Er periodisiert die ganze Weltgeschichte auf Grund der Voraussetzung, daß sie nach ihrem Entwicklungsgange ein Reflex der drei göttlichen Personen sei: von Adam bis Zacharias, dem Vater Johannes' des Täufers, sei die Periode des Vaters, — von da bis zum heil. Benedikt jene des Sohnes, — von Benedikt bis zum Weltende jene des Hl. Geistes. Mit allerlei Vergleichen soll diese Trias der menschheitlichen Entwicklungsstufen veranschaulicht werden, wie z. B. durch die Reihen: Grashalm, Ähre, Weizen; Sternenleuchten, Sonnenaufgang, Mittagshelle; Winter, Frühling, Sommer; auch: Arbeiten, Leiden, Kontemplieren; dann wieder Knechtschafts-, Kindschafts-, Freundschaftsverhältnis. Der fromme, gelehrte, demütige, von Seeleneifer und Liebe zur Kirche glühende Abt glaubte sich von Gott bestimmt, auf eine große, aus der Nähe drohende Katastrophe mit erhobenem Finger hinzuzeigen und durch Klarlegung des tieferen Sinnes der Hl. Schrift seine Zeitgenossen zu mahnen und zu warnen, zu trösten und zu stärken. Denn er hatte, wie er selbst in seiner Erklärung der Apokalypse mitteilt, als er in einer Osternacht im betrachtenden Gebete weilte, eine außerordentliche gnadenvolle Erleuchtung, die ihm mit einem Male die reiche Harmonie des Alten und Neuen Bundes und die Apokalypse nach ihrem vollen Inhalte enthüllte. Die Päpste Urban III. und Klemens III. ermunterten ihn, seine tieferen Einsichten in Schriften zugänglich zu machen, was denn auch Joachim in drei größeren

[1] De virg. vel., c. 1.
[2] De anima, c. 47.
[3] Siehe oben, n. 237.

Arbeiten tat.[1] Wie unheilvolle Konsequenzen seit dem Beginne des dreizehnten Jahrhunderts aus diesem System gezogen wurden und wie lange und hartnäckig sie fortwirkten, ist hier nicht darzulegen. Freilich benutzte man nicht bloß sein System, sondern mißbrauchte auch seinen Namen. So erschienen als vorgebliche Schriften Joachims je ein „Kommentar" zu Isaias und Jeremias, reich an Strafverheißungen für Geistliche und Laien, Fürsten und Völker. Hier waren eine Reihe von Ereignissen aus den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts in plumper Weise nachträglich zu „Weissagungen" benutzt und dem Abt von Floris in den Mund gelegt worden; da sich diese „Prophetien" „erfüllt" hatten, durfte man wohl auch die übrigen hinnehmen, die sich noch zu bewahrheiten hatten![2]

319 Solche Verirrungen waren nicht Sache eines Jahrhunderts. Das fünfte Laterankonzil hatte in der Zeitgeschichte selbst Anlaß gefunden zu seinen Warnungen vor den Pseudo-Prophetien. Savonarolas Irrungen und Schicksale hatten nicht genügt, um denen, die von ähnlichem Geiste sich leiten ließen, Warnung oder Hemmnis zu sein. Kaum einige Jahrzehnte nachher konnte im gleichen Florenz Francesco da Montepulciano in seinen Adventspredigten aufs neue als Apokalyptiker die schrecklichsten Gerichtsbilder entwerfen und seine Zuhörer in die größte Verwirrung bringen. Bald nachher, in einer Predigt am St. Stephanstage, kündete er den Untergang Roms an. Drei Jahre lang sei weder Messe noch Predigt. Ein furchtbares Blutbad werde entstehen. Ein rascher Tod raffte den Prediger infolge einer Lungenentzündung hinweg. Da strömte man in Scharen herbei, um dem „Heiligen" die Füße zu küssen. Doch schuf der Tod keine Lücke. Andere Prediger traten ein, und Mädchen, Frauen, Bauern halfen die Zukunft enthüllen. Wie in Florenz, so in Mailand, in Rom und sonst in Stadt und Land.[3]

Und wie in Italien, so fanden auch in anderen Ländern die „Propheten" einen günstigen Boden. „Es ist ein rechter apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist," proklamierte in den deutschen Gauen Thomas Münzer, „auf die Gesichte warten."

[1] Nach Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung, 1884, S. 43 ff.
[2] Ebenda, S. 50.
[3] Pastor, a. a. O., S. 159 ff.

Denn nicht durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und noch viel weniger durch das tote Bibelwort, sondern allein durch den Geist Gottes, der unmittelbar zum Menschen spricht, soll man Gottes Offenbarung vernehmen. Ein Chronist bemerkt dazu: „Solches alles gefiel dem Haufen wohl, daß sie sollten mit Gott reden und Zeichen sehen; denn die menschliche Natur ist fürwitzig und hat Lust, große und heimliche Dinge zu erfahren." [1] Daß der kommunistische Fanatismus mithalf, um solcher Botschaft Eingang zu verschaffen, begreift sich leicht. Weniger leicht versteht man, daß selbst der tragische Ausgang der Schlacht von Frankenhausen, die mit einem Liede zum Hl. Geiste begann und mit dem Tode von Tausenden aus den Betörten endete, keine nachhaltige Belehrung zu geben vermochte.

Emmanuel Swedenborgs Prophetenwirken erstreckte sich nicht bloß auf seine schwedische Heimat, sondern auch auf England und Holland und gewann Einfluß in Schottland, in Nordamerika, sowie auch in Deutschland, hier vor allem in Württemberg durch Fr. Christian Ötinger und Emmanuel Tafel. Die bunteste Mischung von Dogmenleugnung und festem Hang an visionären Gebilden, eine eklektische Hinnahme einzelner christlicher Lehren und Einrichtungen und eine phantastische Eschatologie, vornehmlich aber die dem „Spiritismus" den Weg bereitenden Vorstellungen über den Verkehr mit der Geisterwelt, dies war die Gabe, die Swedenborg bot. Der Impuls seines Wirkens lag in seinen „Schauungen", insbesondere in jener vom Jahre 1743, in London, in welcher er, wie er glaubte, seine Sendung empfing.

Wie er von der Echtheit seiner Sendung überzeugt war, zeigen am besten seine eigenen Worte: „Weil der Herr nicht in Person sich offenbaren kann, wann er kommen wird, um die neue Kirche zu bauen, welche das neue Jerusalem ist, so muß dies durch einen Menschen geschehen, der die Lehren der Kirche nicht allein in seinem Verstande aufnahm, sondern auch in Schriften sie bekanntmachen könne. Daß aber der Herr vor mir seinem Knechte sich geoffenbart und mich zu diesem Amte gesandt habe, daß er nachher die Augen meines Geistes geöffnet, mir den Eingang in die Geisterwelt gewährt und mir gegeben hat, zu sehen Himmel und Hölle, zu reden mit Engeln und Geistern und dies nun getan hat viele Jahre hindurch: dies alles bezeuge ich in Wahrheit, auch daß ich vom ersten Tage dieses Berufes an nichts von dem, was die Lehren dieser Kirche betrifft, von irgendeinem Engel, sondern vom Herrn selbst erhalten, indem

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 2^4, 369 ff.

ich das Wort gelesen. Zu dem Ende, daß der Herr beständig zugegen sein könne, hat er mir den geistlichen Sinn seines Wortes entdeckt." (Bei Noack, II, 286 ff.)

Auch aus dem neunzehnten Jahrhundert fehlt es nicht an irrigen und irreführenden „Privatoffenbarungen". Die „Erweckungs"-Schwärmerei des Martin Boos wirkte lange nach, besonders auch im katholischen Schwaben. Nach ihm unterrichtet Christus in der „Gegenwart", wie ehedem, die wahren Gläubigen „durch allerlei Träume, Gesichter, Erscheinungen, weiset sie zurecht, weissaget durch sie". Solche wahrhaft Gläubige, welche Christus in sich haben und davon die innere Erfahrung besitzen, können auch an andere Christus und den Hl. Geist vermitteln![1] Viel machte auch Thomas Pöschl, Kooperator zu Ampfelwang, von sich reden.[2]

In anderer Form machte sich die „Privatoffenbarung" in Frankreich geltend während und nach dem Kriege von 1870, wie Poulain berichtet. „Man konsultierte die Stigmatisierten. Man stritt sich um die rasch in mehreren Auflagen erscheinenden Bände, welche die Prophetie von Orval und ein halbes Hundert andere enthielten. Man wog jedes Wort. Die Ereignisse zeigten, daß man sich hatte hinters Licht führen lassen." Dies hätte man sich sparen können; denn nach den Prinzipien der gesunden Mystik, nach den Lehren eines hl. Johannes vom Kreuze hätte man diese politischen Prophezeiungen a priori verwerfen müssen! So Poulain in der erwähnten Studie über die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, p. 47. Bei anderer Gelegenheit gibt der gleiche Verfasser andere Belege aus allerneuester Zeit. Als man im Jahre 1901 in den französischen Kammern mit den Diskussionen zur Zerstörung der religiösen Kongregationen begann, ließen die Visionen nicht lange auf sich warten. Die Visionärinnen erkannten schnell, daß sie verpflichtet seien, dem Hl. Vater in Rom ihre Gesichte anzuvertrauen. In Rom angelangt, erhielten sie nun freilich dazu keine Gelegenheit, wohl aber erfuhren sie dort zu ihrem Erstaunen, daß gleichzeitig verschiedene Personen mit der nämlichen Prätention angekommen waren. Die Folgerungen, die Poulain aus solchen Vorkommnissen zieht, sind nur allzu wahr und beherzigenswert. Grâces d'oraison [5], p. 342 s.

320 Wenn bei den bisherigen Beispielen die Täuschungen leicht erkennbar sind und wenn sie in Anbetracht der Umstände, unter

[1] Vgl. das „Pastoralschreiben des General-Vikariates des Bistums Augsburg inbetreff der neuen schwärmerischen, aftermystischen Lehren und Sekten", 1820, bei Waibel, l. c. S. 354 ff., 364 ff.

[2] Über ihn vgl. A. F. Ludwig, Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus, 1906. Ein weiteres Beispiel bietet A. Oschwald, Pfarrer in Herrenwies (Baden); siehe dessen „Mystische Schriften" 1848.

welchen die Visionen auftraten, kaum auffallen können, so hat es im Gegenteile bei weniger sorgfältiger Betrachtung etwas Befremdendes, wenn auch in den Visionen, die im Leben der Heiligen berichtet werden, und selbst in den kirchlich approbierten Sammlungen ihrer Gesichte Irrtümliches sich findet. Poulain führt im ganzen 31 Beispiele von Heiligen und Seligen an, die bei einzelnen Teilen ihrer Visionen einer Irrung tributpflichtig geworden sind. — Einige der Fälle sind freilich so geartet, daß nach Poulain die Möglichkeit einer milderen Deutung besteht, nach welcher dann der Irrtum ein nur scheinbarer wäre; so könnten z. B. manche Prophezeiungen, die sich nicht erfüllt haben, als bedingte gefaßt werden, so daß mit der Änderung der Bedingung ohne weiteres der Ausgang sich ändern mußte.[1] Wir wollen nicht auf alle einzelnen vom genannten Verfasser beigebrachten Beispiele eingehen, wohl aber auf zwei Bemerkungen aufmerksam machen, die er denselben vorausgeschickt hat.[2]

Die erste der Bemerkungen ist allen Mystikern gemeinsam, und zwar inbezug auf jede Art von mystischen Phänomenen, sie verdient aber hier eine besondere Betonung. Aus dem Umstande, daß einzelnes bei den Visionen auf Täuschung beruht, kann nicht sofort der Schluß gezogen werden, daß alles, was als Vision berichtet wird, nichts als eitel Täuschung sei.

Zweitens muß beachtet werden, daß der Hinweis auf solche Irrungen der Heiligen oder Seligen keinerlei Irreverenz gegen dieselben bedeutet, sowenig wie es mit der Würde eines Kirchenvaters oder eines Kirchenoberen in Widerspruch steht, wenn man denselben einen Irrtum in wissenschaftlichen Fragen nachweist. Der Hinweis darauf, daß auch sehr verehrungswürdige, heiligmäßige oder heilige Männer und Frauen auf dem visionären Gebiete sich getäuscht haben, hat den großen Vorteil, daß er viel wirksamer als die bisher erwähnten Beispiele zur Vorsicht mahnt, — zur Vorsicht sowohl auf seiten der Seelen selbst, die außerordentliche Gnaden von visionärer Art zu haben glauben, als auch auf seiten der Seelenführer, die vielleicht zu bereitwillig, zu vertrauensselig auf solche Dinge eingehen.

---

[1] Graces d'oraison[5], p. 317 s.

[2] Ibid.

Beginnen wir mit Fällen, in welchen der Irrtum augenfällig ist, nämlich mit offenkundigen Widersprüchen zwischen verschiedenen Visionären, von denen niemand einer absichtlichen Täuschung fähig gehalten werden kann, notwendig aber ein oder der andere Teil irren muß. Wir meinen die visionären Darstellungen der messianischen Passion.

321 Die hl. Magdalena von Pazzi durchlebte in ihren Ekstasen das Leiden des Heilandes. Die Kreuzigung erfolgte in diesen dramatischen Visionen in der Weise, daß man Christus auf das am Boden liegende Kreuz annagelte und alsdann das Kreuz mit seiner heiligen Last erhöhte. Was speziell die Annagelungsfolge betrifft, so sah Magdalena, wie man zuerst die beiden Füße übereinander mit einem einzigen Nagel ans Holz schmiedete und wie man nachher die linke und zuletzt die rechte Hand annagelte. Die Heilige kennt also nur drei Nägel.

Auch die selige Baptista Verona spricht von drei Nägeln, d. h. sie hört in einer Vision den Herrn, der sie ermahnt, mit den drei heiligen „Kreuzesnägeln" sich zu durchbohren: mit Armut, Gehorsam, Keuschheit.

Ebenso ist in den Gesichten der seligen Gerandescha von Pisa die Durchbohrung beider Füße mit einem Nagel beschrieben.

Besonders bestimmt tritt diese Anschauung bei der gleichfalls visionären seligen Klara vom Kreuze entgegen. Es wird nämlich berichtet, man habe nach ihrem Tode bei Eröffnung ihres Herzens die Einprägung der Leidenswerkzeuge konstatiert, sowie das Bild des Gekreuzigten selbst; der Beschreibung gemäß ergab sich hier eine zweifache Bestätigung der Drei-Nägel-Tradition.

Im Gegensatze zu diesen Zeugnissen tritt in den Offenbarungen der hl. Brigitta mit aller Bestimmtheit die Anschauung hervor, daß jeder der beiden Füße je mit einem eigenen Nagel wäre durchbohrt worden. Und mit gleicher Bestimmtheit ist hier die Ansicht maßgebend, daß der Heiland an das bereits zuvor aufgerichtete und befestigte Kreuz sei angenagelt worden; genau wird die Vorrichtung beschrieben, die notwendig war, um den Herrn an das stehende Kreuz hinaufzuheben. Damit wird von selbst die Reihenfolge der einzelnen Annagelungen eine andere als bei Magdalena von Pazzi. Brigitta sieht zuerst die rechte, dann die linke Hand, danach den einen und den anderen Fuß annageln.

Nach dem Gesagten wird es nicht weiter auffallen, daß auch Differenzen bestehen in den visionären Vorstellungen über die Gestalt des Kreuzes, indem hier die crux commissa, dort die crux immissa oder auch die Form des hebräischen Ez zur Geltung kommt. Endlich ist die Verschiedenheit nicht minder groß inbezug auf die heilige Seitenwunde des Herrn.[1]

Man sieht sofort, daß alle die verschiedenen Auffassungen der Schriftsteller und die verschiedenen Darstellungen der bildenden Kunst in den Visionen vertreten sind, und man darf dies an sich selbstverständlich finden. Nur ergibt sich aus solchen Tatsachen die evidente Folgerung, daß auf der einen oder anderen Seite eine Unmöglichkeit besteht, das visionäre Erlebnis nach seinem ganzen Detail in Einklang mit dem wirklichen geschichtlichen Hergang der Passion zu bringen.

Wenn nun in diesen Fällen Widersprüche unleugbar sind, 322
wird es sich wohl verbieten, die Gesichte der gottseligen Katharina Emmerich als Autorität in geschichtlichen Fragen anzurufen, weil, wie dort eine Irrung nachgewiesen, so hier eine solche möglich ist. Man muß darauf um so mehr bestehen, als die Visionen der Katharina Emmerich in einer Reihe von Punkten nicht nur mit anderen visionären Zeugnissen, sondern auch mit dem biblischen Berichte in Spannung stehen. Ich beschränke mich auf die Erwähnung eines Punktes. Man vergleiche die Erzählung über den Tempelbesuch des zwölfjährigen Jesusknaben mit dem apokryphen arabischen Kindheits-Evangelium! Allerlei Bizarres wird hier geboten: Jesus spricht nicht bloß über die messianische Frage, sondern auch über Arithmetik und Architektur, Anatomie und Medizin!

Ein spezielles Interesse hat es noch, wenn Katharina Emmerich eine visionäre Belehrung darüber erhält, daß in den Gesichten der Maria von Agreda Irrtümer nicht fehlen.[2] Maria von Agreda

[1] Die Belege sind schon von D. Papebrochius, Acta SS. zum 25. Mai (Mai, T. VI), p. 246 ff. zusammengestellt worden. Vgl. auch Imbert, l. c. II, 77.

[2] Nicht bloß in der messianischen Passion bestehen in der Tat auf einer der beiden Seiten (oder auf jeder der beiden Seiten) Irrtümer! Nach Maria von Agreda lebte die jungfräuliche Gottesmutter noch 21 Jahre nach der Himmelfahrt ihres göttlichen Sohnes; nach Katharina Emmerich waren es 13 Jahre! Nach Brigitta: 15 Jahre; nach Elisabeth von Schönau: 1½ Jahre! Siehe Poulain, p. 323, Note. Und aus all dem will man keine Lehre ziehen?

aber nimmt ihrerseits visionäre Erleuchtung für ihre Bücher in Anspruch! Amort gab sich die Mühe, 21 Punkte festzustellen, in welchen diese letztgenannte Seherin mit anderen Visionären in Widerspruch steht. Sie weiß u. a. genau, daß die sechs Schöpfungstage Tage von 24 Stunden waren, daß vom Sündenfalle der Stammeltern bis Christus akkurat 5199 Jahre verflossen waren. Und, was Poulain noch besonders beanstandet, sie rechnet es jedem zur Sünde an, der ihren Offenbarungen nicht Glauben schenkt, da doch die Kirche selbst einen ganz anderen Standpunkt einnimmt.[1] Bei diesem Sachverhalte ist es schwer verständlich, mit welcher Einseitigkeit zeitweilig die mystische „Stadt Gottes" gerühmt worden ist. Man braucht die bona fides eines Autors nicht anzutasten, und man kann den Erbauungswert beschaulicher Bilder anerkennen, muß sie aber im einzelnen an der Hl. Schrift und an der kirchlichen Lehre messen, bezw. auch an den sicheren Resultaten der Naturwissenschaft oder der Geschichtswissenschaft oder anderer tatsächlichen Normen.

323 Im „Buch geistlicher Gnaden" wird die mehr als auffallende Meinung vertreten, daß die Heilswirkung der Kindertaufe im stellvertretenden Glaubensakte des Paten in der Art wurzele, daß das Kind, falls es nach der Taufe stirbt, kraft jenes Aktes gerettet wird.[2] Im „Fließenden Licht der Gottheit" findet sich die falsche Anschauung, daß manche Seele im Purgatorium kein Wissen darüber habe, ob sie je einmal erlöst werden solle.[3] Anders die kirchliche Anschauung!

Der selige Herman Joseph schaute das Martyrium der 10 000 Begleiterinnen der hl. Ursula.[4] Hier prüft und urteilt die Geschichtsforschung.

In der „Physik" der hl. Hildegard von Bingen und in ihrem „Buch der göttlichen Werke" sind wissenschaftliche Kuriosa und Erronea in großer Zahl. So wird im erstgenannten Werke versucht, die Eigenschaften der Körper nach den damals beliebten Kategorien von kalt und heiß, feucht und trocken zu erklären. Im

[1] L. c., p. 332.

[2] Liber spec. grat. l. V, c. 12 (p. 340).

[3] Fließendes Licht c. IV, c. 24; dagegen siehe error 38 Luth. damn. (Denzinger, n. 178).

[4] Siehe Acta SS., Oct. IX, 90—93 und 173—201.

ersten Teil des „Buches der göttlichen Werke" handelt die sehr ausgedehnte vierte Vision [1] über den Zusammenhang der tellurischen und siderischen Welt, der kosmischen und physiologischen Zustände miteinander und mit der sittlichen Welt. Hier darf wohl die Naturwissenschaft ein Wort sagen, und einer hl. Hildegardis zu widersprechen kann keine größere Schwierigkeit haben, als vom seligen Albertus Magnus in naturwissenschaftlichen Fragen abweichen.

Endlich ist es der Philologie unverwehrt — falls überhaupt die Frage einer Prüfung bedürfte —, die Etymologie der heil. Gertrud zu korrigieren, wenn innerhalb ihrer Visionen patientia von pax und sapientia oder mansuetudo von manere abgeleitet wird.[2]

Dies alles ist wohl selbstverständlich. Es ergibt sich aber daraus die Folgerung, welche von E. Michaël S. I. in folgender Weise gezogen wird: „Ist es auch nur in einem einzigen Falle nicht gewiß, daß die einer Person zugeschriebene Offenbarung eine wahre göttliche Mitteilung ist, sprechen vielmehr triftige Gründe für das Gegenteil, so ist damit der Beweis erbracht, daß der Gesamtinhalt von Offenbarungen, welche unter dem Namen eben dieser Personen erschienen sind, als Ganzes nicht mehr mit Sicherheit auf unmittelbare göttliche Inspiration zurückgeführt werden kann." „Eine vorurteilsfreie Prüfung wird in den einzelnen Fällen über den Wert der Aussagen zu urteilen haben. Oft wird sich dabei herausstellen, daß ein endgültiger Entscheid unmöglich ist, auch für den Fall, daß die betreffende Person selbst von der Göttlichkeit ihrer Eingebungen überzeugt ist." [3] Dem ist nur nochmals beizufügen, daß anderseits dadurch, daß einzelne Züge einer Vision als irrtümlich sich erweisen, nicht ausgeschlossen wird, daß das religiöse Innenleben des Visionärs in besonders hohem Grade sich entfaltet habe und mit außerordentlichen Gnaden bereichert worden sei.

---

[1] C. 105.

[2] Leg. div. piet., l. I, c. 16 (p. 51 f.). Mit Recht bemerken dazu die Herausgeber (p. 51 in der Note), daß hier nicht eine grammatische Lektion, sondern eine erbauende, tröstende Zusprache gegeben werden wolle; — nur muß dann auch die Folgerung aus solchen Auffassungen gezogen werden. Zeitschrift f. kath. Th. 1899, S. 392.

324 Übrigens sind verschiedene Meinungen kundgegeben worden über die nähere Erklärung der Irrtümer, welche in den betreffenden Werken sich finden.

Man hat die Möglichkeit geltend gemacht, daß die Schuld auf seiten der Sekretäre liege, welche die Schauungen auf Grund des mündlichen Berichtes der visionären Person aufzeichneten oder auch die schriftlichen Aufzeichnungen derselben mit mehr oder minder Selbständigkeit redigierten. Mit dieser Möglichkeit ist zu rechnen. Denn bewußt oder unbewußt hat sich, wie unschwer nachzuweisen ist, der Einfluß dieses Faktors geltend gemacht. Man muß nicht gerade an die „Redaktion" der Gesichte der Maria Lataste denken, in welche sich manche wortwörtliche Übertragungen aus der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin verirrt hatten; es waren im ganzen 32 Stellen![1] Gewiß ein merkwürdiges Denkmal, wie man die Aufgabe eines „Sammlers" auffassen kann! Man wird hieraus nicht auf andere Editoren schließen dürfen. Es genügt aber, Brentanos Vorrede zu den Gesichten der Katharina Emmerich zu lesen, um zu wissen, daß der „Pilger" gar nicht imstande war, sich auf die Rolle des bloß Referierenden zu beschränken; jeder Interpret aber gibt von dem Seinigen, besonders wenn er ein Dichter und ein Klemens Brentano ist. Hier wie in anderen Fällen, bei welchen Sekretäre oder Redakteure inzwischen traten, wie z. B. bei der hl. Brigitta, bei der hl. Katharina von Siena, wird eine völlig sichere Inventarisierung des ursprünglichen Eigentums der Visionäre Schwierigkeiten bereiten,[2] so daß in der Tat manches Irrige den Visionären selbst nicht anzurechnen ist.

Allein für eine grundsätzliche Beurteilung ist damit nicht alles gewonnen. Denn in anderen Fällen wollen und müssen die Visionäre selbst für ihre Offenbarungen einstehen. Man lese nur die Vorrede der hl. Hildegard zum ersten Buche des Werkes

[1] Poulain, l. c., p. 334[1].

[2] Bekanntlich ist das erste Buch der „Offenbarungen" der hl. Gertrud, sowie der Schlußteil des fünften Buches nicht von Gertrud, sondern von einer Ordensgenossin verfaßt; inbezug auf die hl. Brigitta ist zu beachten, daß dem Sekretär ausdrücklich gestattet wird, „um der Schwachen willen beizufügen, was notwendig und nützlich ist" (vgl. Krogh-Tonning, a. a. O., S. 34 und Anm. 148); vgl. dagegen inbezug auf Hildegards Werke Schlmelzeis, Kirch.-Lex. V, 2068.

„Scivias“,[1] in welchem sie den visionären Ursprung der Schrift bezeugt, oder den Schluß des dritten Buches.[2]

Ein ungangbarer Weg wäre es, die in den „Revelationen“ vorkommenden Unrichtigkeiten damit erklären zu wollen,[3] daß Gott ja Schauungen geben könne, die nur „approximativ“ die Sache selbst wiedergäben, und daß Gott „einzelne Details modifizieren“ könne. Es ist eine schlechte Begründung dieser Hypothese, wenn man sagt, „falls Gott sich zu einer absoluten Exaktheit verpflichtet, würde er sich zur Rolle eines Professors der Geschichte und der Archäologie erniedrigen“! Das wäre sicher eine geringere „Erniedrigung“, als wenn Gott — was der Euphemismus „modifizieren“ schlecht verhüllt — Unrichtiges, sei es auch in Nebenumständen, offenbarte! Viel näher liegt doch die andere Erklärung, daß Gott in solchen Fällen auf eine ganz außerordentlich gnadenvolle Weise die Geistestätigkeit anregte und unterstützte, nicht aber den ganzen Erkenntnisinhalt einfachhin darbot.

Aber auch dort, wo das visionäre Charisma die übernatürliche Darbietung von Erkenntnisinhalten in sich schloß, hat es damit nicht ausschließen wollen, daß der Visionär sich selbst betätige. Und von hier aus lassen sich sofort zwei Wege erkennen, auf welchen Unrichtigkeiten in die unvermischt lauteren Gaben des göttlichen Lichtes sich einschatteten: die Tätigkeit der Erinnerung und der Phantasie, welche in die Visionen hineinspielt,[4] und die unvollständige oder teilweise unrichtige Aufnahme und Wiedergabe eines (in der Sache oder in der Mitteilungsweise) der Seele ungewöhnlichen Vorstellungs- und Erkenntnisobjektes.[5]

Will die Frage gestellt werden, aus welchem Grunde Gott 325
solche Irrungen nicht verhüte, da er es doch leicht vermöge, so ist

[1] Der Name kommt vom Inhalt: „Sci vias (Domini)!“

[2] „O vos homines, qui credula corda habetis et supernam remunerationem exspectatis: sermones istos suscipite!“ Dieser Segensverheißung für die gläubigen Leser folgt eine schwere Drohung für alle, welche den Glauben an das Buch verweigern. Vgl. Elisabeth von Schönau, bei D. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth, 1884, S. 122.

[3] Poulain, p. 322 f.; damit vgl. aber p. 325 f. und 328 f. und überhaupt das ganze Kapitel.

[4] Vgl. hierzu Thomas v. A., S. Th., II, II, 171, 5; siehe auch unten, n. 332.

[5] Vgl. oben, n. 180.

zu antworten,[1] daß dies weder durch den geistlichen Nutzen der Visionäre, noch durch den eigentlichen Zweck der Visionen gefordert wird. Dadurch, daß Gott eine Seele auf übernatürlichem Wege über eine Pflicht oder über eine Wahrheit erleuchten oder in der Liebe zu einem Geheimnisse oder einer Tugend fördern oder zu einer besonders schweren Lebensaufgabe befähigen will, übernimmt er keineswegs die Verpflichtung, dieser Seele das Charisma der Unfehlbarkeit zu verleihen und ihre ungenauen oder direkt falschen Vorstellungen auf allen religiösen und profanen Gebieten zu korrigieren. Vielmehr entspricht es der milden Weisheit Gottes, daß auf den Gebieten, welche außerhalb des besonderen Zweckes der Vision und der Sendung liegen, die Begnadigten auf der ihrem Milieu entsprechenden Erkenntnisstufe verbleiben und auf die gewöhnlichen Wege sich angewiesen sehen. Man darf nur bedenken — Benedikt XIV. weist darauf hin[2] —, daß selbst den heiligen Kirchenvätern nur im Falle des „unanimis consensus" die Irrtumslosigkeit zukommt. In der Tat ist z. B. in den Visionen der hl. Katharina von Siena die unbefleckte Empfängnis Marias geleugnet, und, um ein anderes Beispiel zu geben, vertraten die hl. Theresia und die hl. Magdalena von Pazzi den alttestamentlichen Ursprung ihrer Ordensregeln.[3]

Solche Fälle einer offenkundigen Abhängigkeit von der Zeitanschauung und vornehmlich von der Zeittheologie sind zahlreich genug, und sie erklären sich vielfach, wenn auch nicht ausschließlich, durch die geistigen Beziehungen zwischen den Visionären und ihren Seelenführern. „Der geistige Führer", sagt F. W. Faber, „ist aus einer besonderen Schule, oder die Beschaulichen selbst gehören einem religiösen Orden an, der gewisse Lieblingsmeinungen hat, die nicht von der Kirche endgültig entschieden sind, oder sie sind bestimmten und erlaubten frommen Meinungen und Übungen zugetan oder haben lebhafte Vorstellungen von einem Lieblingsgeheimnisse, welche Vorstellungen durch häufiges Gebet sich in ihnen eingebürgert haben. Alle diese Dinge üben Einfluß auf ihre Visionen und Offenbarungen."[4] Ein schlichtes, aber bezeichnendes Beispiel vom Hineinspielen

[1] Vgl. D. Papebroch, l. c. (A. S., Mai VI, p. 246 ff.).

[2] L. II, c. 33, bes. n. 12. [3] Papebroch l. c.

[4] Über das Interesse und die unterscheidenden Merkmale im Leben der Heiligen (deutsche Ausg., 1863), S. 13.

zeitgeschichtlicher Vorstellungskreise in die mystischen Schauungen bieten die Visionen Mechtilds und Gertruds. Dort ist die Rede vom „kaiserlichen Antlitz" Christi und von Christi „kaiserlichem Haupt", und Christus wird als des allerhöchsten Vaters „kaiserlicher Sohn", wieder als „kaiserlicher Bräutigam", „kaiserlicher Jüngling" gefeiert. Die heilige Kommunion ist das „kaiserliche Mahl". Maria wird geehrt als „kaiserliche Mutter". Die Engel knien vor dem Throne Gottes gleich den Fürsten, die „vom Kaiser belehnt werden". Gertrud spricht von der anmutsvollen Gestalt der „kaiserlichen Gottheit".[1]

Daß überhaupt — von den „approbierten" Visionen zunächst abgesehen — der menschliche Faktor in die Gesichte hineinspielt, wird allgemein anerkannt. Ich erinnere an H. Suso. Eine Beleuchtung seiner Visionen (und zuvor eine übersichtliche Zusammenstellung derselben) bietet K. Bihlmeyer, a. a. O. S. 80 ff. „Lassen sich diese (außerordentlichen Erscheinungen) nun freilich keineswegs in Bausch und Bogen als ‚krankhafte Halluzinationen eines überreizten Gehirns' (Vetter, Mystikerpaar, S. 34) ausgeben — die Ehrlichkeit der Berichterstattung und die Lauterkeit von Susos Absicht ist von keiner Seite bestritten —, so ist doch, bei aller Reserve, die dem Historiker geziemt, wo er ein Gebiet betritt, bei dem sich Natur und Übernatur berühren, zu betonen, daß das Psychisch-Leibliche in jenen Zuständlichkeiten eine nicht geringe Rolle spielt und manches wohl auch pathologischen Charakter trägt." Daran schließt Bihlmeyer noch ein Zitat aus Fr. Böhringer, Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, 1855, S. 322 f., wo es u. a. heißt: „Es scheint Susos eigene, aber höhere Natur zu sein, die in dieser Weise hervorbricht, Trost und Erleuchtung sucht und gewinnt. Die Lauterkeit der himmlischen Erscheinungen, die Süßigkeit der Gesänge, dies alles, was ihn so wunderbar ergreift, — was ist dies anders als eben der heimliche Dichter und Sänger in ihm?... Aber auch im Inhalt sind diese Nachtgesichte ganz der Reflex der Taggesichte: es ist immer der Suso, der erscheint und spricht, d. h. die Jenseitigen sprechen ganz in seinen Ideen und Vorstellungen ... Sogar die momentanen Stimmungen, Entbehrungen, Leiden reflektieren sich in diesen Zuständen und finden in ihnen ihre Tröstungen, Heilungen, ihren Ersatz."

Steht bei den vorgenannten Beispielen das Mitwirken des 326
menschlichen Faktors außer Frage, so kann kein grundsätzliches Hindernis bestehen, auch in anderen Fällen mit diesem subjektiven

[1] Liber spec. grat. II, 16; I, 18; VI, 6; IV, 59 (p. 312); III, 22; II, 1 usw.; Exercitia spiritualia, in der gleichen Ausgabe (ed. Solesm.) Bd. I, p. 621. Michael, Geschichte des deutschen Volkes, B. III, S. 180 f.

Momente zu rechnen.[1] Und es ergibt sich daraus, wie korrekt und weise die Kirche gehandelt hat, indem sie nur einzelnen wenigen Privatoffenbarungen und auch diesen nur in dem oben dargelegten beschränkten Sinne eine Gutheißung erteilte.

Dies ist ein deutlicher Wink, die Absichten, die Gott mit den Heiligen hatte, nicht mißzuverstehen, sondern so zu erkennen und anzuerkennen, wie sie in Wahrheit sind. Wer ein Leben der Heiligen für eine bloße Kette von Ekstasen, Visionen oder anderen außerordentlichen Dingen hält, hat es schlecht verstanden. Wer eine Heiligenbiographie zumeist aus solchen Zügen zusammensetzt, hat seine Aufgabe verfehlt. Es ist keine genügende Verteidigung, wenn sich solche Bücher darauf berufen, daß sie aus den Kanonisationsakten geschöpft hätten. Denn die Seligsprechungsprozesse setzen sich nicht als Ziel, den Stoff zu einer Lebensbeschreibung zu geben, sondern sie haben eben das vorliegende Material zu prüfen. Außerdem ist ein Zeugnis dadurch nicht vollwertig, daß es in diesen Akten sich findet.[2] Können denn nicht Irrungen auch bei Leuten von lauterster Wahrheitsliebe vorkommen? Erst was die kirchliche Autorität geprüft und anerkannt hat, kann mit Zuversicht als zuverlässig hingenommen werden. Doch ist auch damit die Aufgabe eines Biographen, wenngleich unterstützt, so doch nicht gelöst. Was die Zeitgeschichte zur Erklärung bietet, was die Seelengeschichte an Problemen aufgibt, was der Heilige nach Gottes Willen in sich selber werden und in seinem Berufe für Gottes Reich wirken sollte, das bleibt zu untersuchen und darzustellen, und im Zusammenhange damit gewinnen auch die außerordentlichen Gnadengaben ebenso ihre Beleuchtung, wie die außerordentlichen Tugendübungen ihr Verständnis. So werden, um anderes zu übergehen, die Visionen der Heiligen, von ihrer charismatischen Seite abgesehen, leicht als wahrhaft glänzende Zeugnisse eines Geisteslebens von reichster Mannigfaltigkeit, von quellenfrischer Ursprünglichkeit und von genialer Gestaltungskraft sich zeigen, als herrliche Offenbarung einer idealtreuen und tatkräftigen Verwendung aller natürlichen und übernatürlichen Gaben, als leuchtende Zeugnisse edelster

[1] Insbesondere ließe sich zeigen, daß viele visionäre Züge von der bildenden Kunst (und wohl auch von den geistlichen Schauspielen) beeinflußt sind.

[2] Vgl. Analecta Bolland., XIII (1894), p. 80.

Herzenspflege, ernstester Sammlung, intensivster, fruchtbarster, beseligendster Innerlichkeit, vielleicht mitten in einer zerstreuten Zeit, in einer veräußerlichten Umgebung.

Darin darf man sicher ein allgemeines Kriterium erkennen, welches zwischen heiliger Schauung und schwärmerischer Illusion eine Grenze zieht und welches der Gefahr begegnet, in einer einseitig supranaturalistischen Tendenz verhängnisvollen Täuschungen zu unterliegen. Da aber Gott zuließ, daß selbst Männer und Frauen von erprobter Heiligkeit von einzelnen Irrungen sich nicht freihielten, hat er deutlich seinen Willen bekundet, daß umsomehr dort, wo die Gewähr der bis zum Ende treu bleibenden Heiligkeit noch nicht gegeben ist, mit aller Vorsicht das geprüft werde, was den Anspruch erhebt, mit besonderer göttlicher Offenbarung in Zusammenhang zu stehen. Davon ist noch kurz zu handeln.

§ 42. Kriterien inbezug auf Visionen und Visionäre.

In der Psychologie und in der Psychiatrie sind mancherlei 327
Phänomene zu verzeichnen, die als gemeinsames Moment die Disharmonie des Vorstellungs- oder Bewußtseinsinhaltes mit der tatsächlichen Wirklichkeit haben. Man hat beobachtet, daß eine Sinnesempfindung, welche durch äußeren Reiz in normaler Weise erzeugt wurde, zugleich auf dem Gebiete eines anderen Sinnes eine Empfindung auslöste, für welche der entsprechende Reiz fehlte; so wurden z. B. Photismen konstatiert als Folge hoher Tonempfindungen oder Phonismen bei Lichtempfindungen.[1] Solchen „sekundären Sinnesempfindungen" stehen andere gegenüber, für welche tatsächlich ein äußerer Reiz existiert, jedoch so, daß Reiz und Empfindung qualitativ sich nicht entsprechen, wie etwa, wenn das Rauschen der Pappelblätter als das Gehen einer Türe, oder wenn eine weiße Fläche als weiße Gestalt hingenommen wird — eine Umbildung, die unter dem Einfluß aktueller, möglicherweise auch latenter Vorstellungen erfolgt.[2] Bekanntlich spricht man in diesem Falle von Illusionen. Dagegen ist von Halluzinationen dann die Rede, wenn die Primärempfindung und ebenso der äußere Reiz vollständig fehlt, wenn etwa in tiefster

[1] Ziehen, Physische Psychologie[3], S. 187 ff.
[2] Ebenda, S. 193; vgl. Ziehen, Psychiatrie, S. 37 ff.

Stille Stimmen vernommen, am wolkenlosen Himmel Landschaften gesehen werden. Ohne daß ein äußerer Reiz inzwischen tritt, rufen die Erinnerungsbilder sinnlich lebhafte Empfindungen hervor. „Der Erregungsprozeß, der sonst stets von den Empfindungselementen zu den Erinnerungselementen geht, schlägt den umgekehrten Weg von diesen zu jenen ein." Doch kommt dies, allgemein gesprochen, nur unter pathologischen Verhältnissen vor.[1] In der weiteren Reihe dieser pathologischen Symptome liegen auch die Vorstellungsassoziationen, die in der Wirklichkeit keine genügende Begründung finden, dem Subjekte aber sich aufdrängen; wir haben hier Wahnideen, falls der Träger die betreffenden Ideen als richtig betrachtet, dagegen Zwangsideen, wenn er sie für falsch hält.[2]

328 Die Schwierigkeit in der Beurteilung der Visionen und Revelationen, welche im Leben der Gottesfreunde uns begegnen, darf nun im allgemeinen gewiß nicht darin gesucht werden, daß sie von den eben genannten pathologischen Formen abzugrenzen sind. Im ganzen großen fällt dies nach dem früher Bemerkten[3] ziemlich leicht. Übrigens haben die Mystiker wie inbezug auf die Ekstasen, so auch betreffs der Visionen nicht versäumt, aufmerksam zu machen, daß dort nicht übernatürliche Charismen anzunehmen seien, wo der physisch-psychische Stand eine Disposition für Halluzinationen oder Illusionen bilde. Von ausgebildeten Psychosen abgesehen, kann z. B. eine längere Schlafentziehung oder eine erhebliche Unterernährung zu jenen pathologischen Täuschungen führen; Atemnot, hohe Temperatur können im Spiele sein; Temperamentseigenheiten, krankhaft gesteigert, können die beseligenden oder schreckhaften Wahnbilder fördern. Man mag hierüber u. a. Gerson,[4] Bona,[5] Benedikt XIV.[6] vergleichen und wird dann zugeben, daß es bei sorgfältiger Beachtung der dort gebotenen Kautelen soviel wie ausgeschlossen ist, die fraglichen Charismen mit den fraglichen Krankheiten zu verwechseln.

---

[1] Phys. Psych., S. 190 f.

[2] Ebenda, S. 194 f.

[3] Vgl. oben, n. 282 ff.

[4] In der Schrift De discret. spirit., die er während des Konstanzer Konzils aus Anlaß der Visionen der hl. Brigitta verfaßte.

[5] De discr. spir., c. 20, n. 3.

[6] L. c. l. III, c. 50, n. 1. Vgl. oben n. 298.

Der Nachdruck der Prüfungspflicht wird deshalb, indem man die Ausscheidung der pathologischen oder als pathologisch verdächtigen Fälle als selbstverständlich voraussetzt, darauf liegen, daß natürliche und übernatürliche Faktoren und sodann die übernatürlichen Einwirkungen der gewöhnlichen Gnadenordnung von den außerordentlichen Gnadengaben zu unterscheiden sind. Daß diese Aufgabe vielfach schwierig ist, und daß sie in manchen Fällen unlösbar ist, soll sogleich zugestanden werden. Die Mystiker haben es sehr betont.[1] Auch versteht es sich von selbst, wenn man bedenkt, wie auch auf anderen Gebieten unserem Geiste nicht beschieden ist, Gottes Wohnen, Gottes Walten in uns gegenüber unserem eigenen Wirken nach den Maßstäben unserer Begriffe abzumessen, abzugrenzen. Gottes Gnadengeheimnis wird dadurch wahrlich nicht weniger wunderbar! Unser Urteil aber wird besonnener, und unser Handeln wird heilsdienlicher, wenn wir auf jene Schwierigkeit acht haben.

Ohnehin haben wir kurz zuvor gesehen, wie manche Irrungen der Visionäre sich dadurch erklären, daß Eigenes dem Gottgegebenen sich verwob. Rein willkürlich wäre die Annahme, daß dies nur in den Fällen geschehen sei, in welchen ein Irrtum des Visionärs zu konstatieren ist. Wir haben bereits gezeigt,[2] daß auch sonst eine Abhängigkeit besteht von den Zeitvorstellungen, von dem ganzen Kreise von Vorstellungen und Erinnerungen, Gedanken und Idealen, Büchern und Personen, deren Einfluß mehr oder minder maßgebend ist. Von allen diesen Faktoren ist sicher das eigene Innenleben derjenige, der sich am meisten in dem Inhalte der Vision, in den begleitenden Umständen, in der eigentümlichen Färbung geltend macht. Man muß dies ebenso natürlich finden in den Visionen der Heiligen, als man es bei den etwaigen Visionen einfacher Christen annehmen würde.

Ich gebe hier zwei von Seelsorgern mir berichtete Beispiele, — 329
nicht um ihre Echtheit und Übernatürlichkeit zu behaupten, sondern nur unter dem Gesichtspunkte der möglichen Verbindung von natürlichem Seelenleben und gnadenvollen göttlichen Erleuchtungen.

Ein Mann aus dem Arbeiterstande, der von tiefen Seelenqualen heimgesucht war, besuchte einen weit entfernten Marianischen Wallfahrtsort,

[1] Vgl. unten, n. 332.

[2] Oben, S. 536.

um in würdiger Buße und frommem Beten den Frieden des Herzens zu gewinnen. Wirklich ward er in vielem klar über sich selbst und viel gefriedeter denn zuvor. Doch alle Schatten waren noch nicht gewichen. Da sah er in einer Nacht im Traume sich selbst in Dunkel gehüllt, über sich aber Maria mit dem Kind im Lichtglanze schwebend, wie sie mit dem Auge auf eine gleichfalls lichtbestrahlte Gestalt hinblickte, in welcher der Träumende seinen früheren Seelsorger erkannte. Darin glaubte er einen Wink zu sehen, auf welchem Wege ihm Gott Licht und Rat vermitteln wollte. Er machte sich, da die Gelegenheit sich bot, auf die Reise und fand in der Tat die volle Ruhe wieder. Dieser Erfolg wie jener Traum bieten sicher der psychologischen Erklärung keine Schwierigkeit; und wer wollte anderseits bestreiten, daß die Gnade der Gebetserhörung dieser Mittel sich bedienen könnte?

Ähnliches mag von dem folgenden Beispiele gesagt werden. Eine von außen schwer bedrängte, von innen tief niedergebeugte Mutter sah in einer „Vision" einen weiten, buntgeschmückten Wiesengrund und da, wo derselbe in der Ferne sich zu enden schien, in gar holdseliger Gestalt die Gottesmutter mit ihrem süßen Kinde, von Engelscharen umschwebt, und über die Wiesenpfade hin eilten wallende Reihen aller Stände, einander zurufend: „Kommt, kommt zur himmlischen Frau!" Halb hoffend, halb zagend rief die Bekümmerte in die Weite: „Darf auch ich hinkommen?" Und huldreich klang es ihr aus dem Munde der Gottesmutter entgegen: „Komm zu mir und zu meinem Sohne!" Aber schon war alles verschwunden, wie ein Traum verschwindet; doch das Herz der bedrängten Mutter war erfüllt mit süßem Troste, so nachhaltig, daß sie stark und nimmer verzagend auf ihren steilen Lebenswegen vorwärtsschritt.

Um mit Absicht einen verwandten Gegenstand der Vision zu wählen, erinnere ich an einen Zug aus dem Leben der hl. Rosa von Lima. Ein allbeliebtes Marienbild in der Franziskanerkirche zu Lima bildete für die Heilige einen Magnet, der sie von früher Jugend an fesselte. „Vor diesem Bilde hatte sie den Habit ihres Ordens genommen; jede Angelegenheit trug sie, zu seinen Füßen niedergeworfen, der Mutter vor und las dann, die Augen fest auf das Bild geheftet, Erhörung oder Abweisung. Über die Art und Weise, wie ihr in diesem Verkehre das Verständnis gekommen, hat sie sich gegen D. Johannes von Castillo und J. von Lorenzana, zwei einsichtige, wohlunterrichtete, erfahrene Männer, die ihren Geist und ihre Wege genau zu prüfen und zu erforschen gesendet waren, aufs klarste und verständlichste ausgesprochen. Sie antwortete auf ihre Fragen: Das Gespräch des Bildes mit ihr, ohne Worte, Töne und Bewegung geführt, sei rein sympathetisch durch Übereinstimmung des Affektes hervorgebracht." „Im Worte ‚sympathetisch', das die Jungfrau gebraucht, liegt das ganze Geheimnis dieses feinsinnigen Verkehrs" — natürlich nicht eigentlich eines Verkehres zwischen Rosa und dem Bilde, sondern eines Verkehres zwischen der Heiligen und der verklärten Gottesmutter. Was sie innerlich mit Geistesaugen geschaut, „bildete sich dem Leiblichen ein" und „übertrug sich

auf das Bild, aus dessen belebten Zügen sie dann die Antwort auf ihr Gesuch ablas" (nach Görres, Mystik, Bd. 2, S. 108 ff.).

Eine Reihe von psychologisch interessanten Visionen werden 330
uns im Leben des gottseligen Ludwig de Ponte erzählt. Eine derselben möge hier folgen. De Ponte glaubte sich gerufen und verstand, daß Christus der Herr an der Pforte sei. Wie er nun hinkam, war Christus schon weitergeschritten, etwa 80 Schritte; da lief er eilends nach und rief dem Herrn zu. Jesus sprach: „Reibe dich nicht auf! Du wirst mich erreichen, denn ich schreite langsam vorwärts." Da lief der Gottselige vor Freude und Eifer so gut er konnte und umfaßte Jesu Füße und sprach: „Mein Gott, mein Herr, ich halte dich fest, ich lasse dich nicht: nimm mich mit, wohin du gehst!" Aber der Herr blickte ihn an und sprach: „Du kannst nicht wohl mit mir gehen; denn der Weg ist rauh und weit." Der Diener Gottes antwortete: „O Herr, wie kann ein Weg schwierig sein — wäre er auch noch so rauh —, wenn ich mit dir gehe?" Da sah er vor sich ein tiefes Tal mit wilden Wasserfluten und einen steinigen Weg zu steilen Berghöhen hinauf, und einen anderen Ausweg gab es nicht. Christus schritt hinan mit blutenden Füßen, und der Jünger folgte so gerne, als ob es zu lustwandeln gelte; ja zuweilen ermunterte er den Meister, daß er doch ja nicht Rücksicht auf ihn, den Begleiter nähme, im Voranschreiten.[1] Man denkt hier unwillkürlich an die Anleitung, die De Ponte über die „Anwendung der Sinne" beim beschaulichen Gebete gibt,[2] aber auch an die damals beliebten geistlichen Schauspiele und Dialoge.

Vielseitiges Interesse bieten auch die öfter schon erwähnten Offenbarungen Mechtilds und Gertruds. Von den letzteren mögen hier nur die Visionen erwähnt sein, welche in zahlreichen Zügen den Einschlag des persönlichen Innenlebens, gleichzeitig aber eine hohe charismatische Weihe zeigen und in der Geschichte der Devotion zum göttlichen Herzen Jesu eine wichtige Stelle einnehmen. Es sind die Visionen im vierten Kapitel des vierten Buches, deren Gegenstand der Apostel und Evangelist Johannes ist. Man beachte beispielsweise die Beschreibung am Beginne des Kapitels. Johannes erschien der Heiligen eines Tages im Advent,

[1] Leben nach Lamparter, l. II, c. 13, n. 6.

[2] Introductio in Meditationes, § 11.

angetan mit gelben Kleidern, in die überall goldene Adler eingewebt waren. Hierdurch wurde angedeutet, daß der Apostel, obgleich er der hohen Verzückungen teilhaft wurde, dennoch stets „durch die Erkenntnis der eigenen Niedrigkeit in den Abgrund der Demut sich zu versenken suchte". Als sie nun die Gewandung sorgfältiger betrachtete, sah sie unter jenen goldenen Adlern auf allen Seiten ein Rot hervorschimmern — als Sinnbild, „daß der hl. Johannes stets die Reihe seiner Betrachtungen mit der Erinnerung an das Leiden des Herrn begann, das er ja mit seinen Augen gesehen, mit seinem Herzen innerlichst miterlebt hatte". „Auch hatte er zwei goldene Lilien, eine auf der rechten und eine auf der linken Schulter. Und auf der rechten Lilie stand: ‚Der Jünger, den Jesus liebte', auf der linken aber: ‚Dieser war der Beschützer der Jungfrau'."

Zu der Vision am Feste des Evangelisten gehört die bekannte Stelle, in welcher Gertrud an Johannes die Frage stellt, weshalb er nichts niedergeschrieben habe von den mystischen Gnaden, die er aus dem Herzen Jesu geschöpft, als er an Jesu Seite ruhte beim letzten Abendmahle. Johannes gibt folgenden Bescheid: „Meine Aufgabe war es, für die noch junge Kirche von dem unerschaffenen Worte Gottes des Vaters ein Wort niederzuschreiben, woran die Erkenntnis des ganzen Menschengeschlechtes bis ans Ende der Welt sich hinlänglich versuchen kann, obgleich es dennoch von niemand jemals vollkommen erfaßt werden mag. Die Sprache jener beseligenden Pulsschläge aber ist der neueren Zeit aufbewahrt, damit die bereits alternde und in der Liebe Gottes erkaltende Welt durch das Anhören solcher Geheimnisse wieder erwärmt werde." [1]

331 Aus der Möglichkeit des Ineinandergehens von Natürlichem und Übernatürlichem erklärt sich einerseits die mehrfach schon hervorgehobene Schwierigkeit, visionäre Vorgänge zuverlässig zu beurteilen, anderseits das Bemühen der Mystiker, Kriterien festzustellen, die ein zuverlässiges Urteil erleichtern. Dabei zeigt sich freilich, daß bald strengere, bald weniger strenge Kriterien aufgestellt werden. Im allgemeinen muß man sagen, daß die Mystiker selbst auf der Seite der strengeren Forderungen stehen. Es wäre

[1] Leg. div. p. IV, 4, ed. Solesm. p. 303 und 305 s.; Weißbrodt, S. 310 und 312 f.

einladend, zu zeigen, wie sehr hierin u. a. Bruder David von Augsburg[1] und Johannes a Cruce miteinander übereinstimmen, obschon sie nach Zeit, Nationalität, Orden, Lebensgang und Eigenart so verschieden sind. Doch soll es genügen, des Zweitgenannten Auffassung teilweise wiederzugeben; sie hat ein besonderes Interesse, weil Johannes vom Kreuze der hl. Theresia so nahestand und weil darum seine Ausführungen sich vielfach ergänzend zur Theresianischen verhalten.

Eine lange Reihe von Kapiteln[2] widmet der Heilige der Darlegung und Begründung seiner Forderung, daß die völlige Losschälung, die als unmittelbare Vorbereitung zur Gotteinigung sich darstelle, auch auf die Anhänglichkeit an Visionen und Revelationen sich erstrecken müsse. Was diese Ausführungen besonders überzeugend macht, ist der Umstand, daß der Autor auch hier ausdrücklich der positiven Bedeutung der betreffenden Charismen gerecht wird.

Wenn Gott jemanden diese Gnaden erweist, so spricht er z. B. von den Visionen körperlicher Dinge, dann gibt er ihm reiches Licht, Irdisches oder Himmlisches, Gegenwärtiges oder Abwesendes zu sehen. „Dabei ist es, als öffne sich ein Tor zu einem wunderbaren Lichte und als schaute die Seele durch dasselbe, wie man in einer dunklen Nacht beim Leuchten des Blitzes plötzlich die Gegenstände deutlich und klar erblickt und dann, wenn alles wieder im Dunkel ist, das Bild des Geschauten in der Vorstellung bewahrt. Nur geschieht letzteres in der Seele auf viel vollkommenere Weise." „Solche Visionen können denn auch gemäß dem vom göttlichen Willen bestimmten Grade die Seele mit Ruhe, Erleuchtung, einer glorienähnlichen Freude und Wonne und mit Reinheit, Liebe, Demut, Schwungkraft erfüllen." [3]

Einige dieser Gnaden, heißt es an anderer Stelle von den übernatürlichen Offenbarungen, „sind so wirksam, daß eine einzige davon hinreicht, die Seele auf einmal von all ihren Unvollkommenheiten, die sie während ihres ganzen Lebens mit aller Mühe nicht

[1] De septem processibus, cap. 40.

[2] Aufstieg zum Berge Karmel, II. Buch, Kap. 16 ff. und besonders Kap. 22—32; ich folge hier der deutschen Bearbeitung von L. Stocker und zitiere nach derselben.

[3] S. 168.

ablegen konnte, gänzlich zu befreien und sie zugleich mit übernatürlichen Tugenden und Gütern zu erfüllen. Und so lieblich und wonniglich sind diese Berührungen Gottes, daß durch eine einzige derselben alle Mühseligkeit und alles Leid dieses Lebens aufgewogen erscheint. Und so mutig und voll Kraft zum Leiden wird die Seele, daß es ihr ein besonderes Leid wird, ihre Leiden abnehmen zu sehen." „Manchmal ist es ein Wort der Hl. Schrift, das die Anregung dazu gibt, oder sonst etwas, was man hört oder spricht. Immerhin aber ist es eine reine Gabe Gottes, die er ganz nach seinem Wohlgefallen austeilt. Die Seele hat hierfür nichts anderes zu tun, als demütig und gottergeben zu sein und sich indifferent zu verhalten inbezug auf das, was Gott ihr geben will." Gerade deshalb darf der heilige Autor auf seinem Rate bestehen, daß die Seele solchen Dingen nicht zuneigen dürfe, weil ja die Losschälung niemals ein Hindernis sein kann, daß Gott seine Gnade verleiht.[1]

332 Doch ist ein anderer Gesichtspunkt besonders maßgebend. Nur bei dieser Losschälung bleibt die Seele geschützt vor einer sehr naheliegenden Gefahr der Selbsttäuschung. Darüber handelt Johannes vom Kreuz besonders lichtvoll unter dem Titel der „inneren Ansprachen", d. h. „der Mitteilungen Gottes an die Seele, die in der Weise des geistigen Hörens vernommen werden".

„Die gewöhnlichste Art sind diejenigen, welche der menschliche Geist selbst, wenn er im Gebete gesammelt ist und mit großer Aufmerksamkeit einer Betrachtung obliegt, unter dem Beistande des göttlichen Geistes sich bildet. Er gewinnt dann mit Leichtigkeit gute Gedanken und richtige Schlüsse und entdeckt manches, was ihm bisher verschlossen war. Dabei mag es ihm vorkommen, als ob ein anderer zu ihm rede, ihm Antwort und Unterweisung erteile, und es ist dies keine leere Einbildung. Zwar redet er selber zu sich und gibt sich Antwort auf seine Fragen, aber er tut dies mit Hilfe des göttlichen Geistes, der ihm beisteht, ihn erleuchtet und die guten Gedanken in ihm anregt, die in Beziehung zu der Wahrheit stehen, mit welcher er sich eben in der Betrachtung beschäftigt. Es ist dies eine der Weisen, in welcher der Hl. Geist belehrt." [2]

---

[1] S. 172 f. [2] S. 175.

Hier kann nun aber die Täuschung sich einmischen. „Nicht als ob die göttliche Belehrung Anlaß zum Irrtum wäre, sondern insofern, als der Verstand von seinem Eigenen in die göttliche Ansprache hineinwebt. Weil nämlich das Licht, welches er von oben empfängt, so zart und geistig ist, kann es geschehen, daß er einiges nur unvollkommen erfaßt und dann etwas von seinem eigenen Unverstande hinzufügt." Mit Ernst macht der vielerfahrene Seelenführer aufmerksam auf diese Selbsttäuschungen und ihre Folgen. „Es gibt ja", wie er sagt, „Leute, welche, sobald sie in der Betrachtung einige gute Eingebungen zu haben glauben, dieselben sogleich als göttliche Ansprachen betiteln und versichern, Gott habe ihnen dies gesagt, Gott habe ihnen jene Antwort gegeben, obwohl sie es selber zu sich gesagt haben." „Sie halten ihre Ansprachen für etwas Großes; aber welchen Wert könnte etwas haben, das nicht Demut und Liebe und Abtötung und heilige Einfalt und Stillschweigen erzeugt?" Und, wie der Autor von seinem Grundgedanken aus beifügt, „statt der göttlichen Vereinigung dadurch näherzukommen, entfernen sie sich, wenn sie an jenen Dingen hängen, von der Reinheit und Tiefe des Glaubens, in welchem der Verstand in der Dunkelheit bleiben muß, um in der Dunkelheit durch den Glauben in der Liebe zu Gott voranzuschreiten".[1]

Diese Mahnungen an die Personen, welche glauben, göttlicher Offenbarungen gewürdigt zu sein, sind zugleich Winke, welche den Seelenführern für die Beurteilung und Leitung solcher Personen gegeben werden.

Scaramelli erinnert die Seelenführer daran, daß ein Wort aus dem Pentateuch für manche Fälle ein sehr einfaches und zugleich ein sehr wichtiges Kriterium bietet. „Solltest du im stillen Gedanken sagen: Woher kann ich erkennen einen Ausspruch, den der Herr nicht erteilt hat, so magst du dieses Zeichen haben: Was von jenem Propheten im Namen des Herrn vorausgesagt worden, aber in Wirklichkeit nicht eintrifft, das hat der Herr nicht gesprochen, sondern der Prophet hat es in der Vermessenheit seines Herzens erdichtet. Darum sollst du nicht hören auf ihn!" Deut. 18, 21 und 22; Scaramelli II. Teil, 1. Abschn., Kap. 17 (deutsche Ausg. II., S. 191).

Wohl ist es möglich, daß auch Personen, welche keiner Lüge 333
fähig sind, ihren Führern von dieser und jener „Offenbarung" sprechen, die sich als trügerisch erweist; sie haben eben „vorschnell

[1] S. 176.

die Gebilde ihrer Phantasie oder ihres Intellektes für göttliche Einsprachen genommen".[1] Aber hier mußte sich bald zeigen, wessen Geistes solche Personen waren. Zeigten sie sich offen für Beratung und Weisung, so ist zu erwarten, daß sie auf dem guten Wege voranschreiten können; aber mit allem Ernste muß gefordert werden, daß sie jedem Hange zum Außerordentlichen entsagen. Und, was leicht ersichtlich ist, müßten, falls einmal solche Täuschungen stattgefunden hätten, um so evidentere Zeugnisse verlangt werden, wenn wirklich bei den gleichen Personen in anderen Fällen die Frage nach der Echtheit besonderer Offenbarungen erhoben werden sollte.

Auf ähnliche Weise entscheidet grundsätzlich gegen die Echtheit jeder Widerspruch mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung. Denn Gott widerspricht sich nicht selbst. Gottes Wahrheitsgeist ist und bleibt mit seiner Kirche — kraft der Verheißung ihres Stifters. Was darum nicht willens und fähig ist, am Urteil der Kirche sich zu bewähren, ist ebensowenig probehaltig, als was den inspirierten Büchern widerspricht. Denn hier haben wir eine „schimmernde Leuchte" und wir tun gut daran, ihrem Lichte zu folgen.[2] Sollen wir eigens sagen, daß von vornherein alles das außer Betracht bleibt, was dem gesunden menschlichen Denken entgegen und durch abergläubische Details entstellt ist?

Weiterhin begegnen ernsten Bedenken alle jene Offenbarungen, welche ganz unbedeutende, rein weltliche Dinge zum Inhalte haben.[3] Denn es ist Gottes unwürdig, dergleichen auf so außerordentlichem Wege mitzuteilen, es sei denn, daß etwas im Zusammenhange mit ernsten und großen Wahrheiten und Aufgaben des Reiches Gottes stände, in welchem Falle es eben aufhört, unbedeutend und weltlich zu sein. Wo demnach ein Visionär den Ausgang einer Krankheit, eines Prozesses, einer wissenschaftlichen Kontroverse, eines merkantilen Projektes oder einer politischen Angelegenheit und ähnliches auf übernatürlichem Wege will erfahren haben, ist hierin eine

---

[1] Scaramelli l. c., Kap. 13 (S. 131 f.).

[2] Vgl. 2. Petr. 1, 19.

[3] Mutatis mutandis ist von allen Visionen und Revelationen zu fordern, was die alten Apologeten als Vorzug der alttestamentlichen Seher gegenüber der heidnischen Mantik rühmten: „τὸ κεφάλαιον τῆς προφητείας αὐτοῖς ἐπὶ μεγάλοις συνετελεῖτο", Eusebius v. C., Dem. ev., V, prooem., Migne 22, 341.

Instanz gegen seine „Offenbarungen" zu erkennen. Dies muß im allgemeinen auch gesagt werden, wenn es sich um Mitteilungen über den Gnadenstand eines Lebenden, bezw. über den Grad des Gnadenstandes handelt, oder über den Grad der Beseligung eines Verstorbenen, und gegebenenfalls über den Grad der Verdammnis. Denn in welchem näheren Zusammenhange sollten diese Kundgebungen zu den Zwecken des Gottesreiches stehen? Leichter könnte noch die Echtheit bei solchen Visionen in Erwägung kommen, die im allgemeinen und in Gemäßheit des Glaubens über die Größe und Schwere der Sünde, über die großen und schrecklichen Strafen der Ewigkeit Aufschluß geben wollen. So der hl. Alphons von Liguori.[1] Daß aber auch auf diesem Gebiete die Kritik bisweilen ernste Pflichten zu erfüllen hat, ist erst unlängst mit Recht hervorgehoben worden.[2]

Endlich braucht kaum gesagt zu werden, daß alle Gesichte und Einsprachen abzuweisen sind, welche im Gegensatze zur sittlichen Ordnung stehen. Die Gebote Gottes bleiben in ihren unveräußerlichen Rechten, auch für die Höhenstufen der Mystik. Die Dispensen aber von kirchlichen Gesetzen müssen auf anderen als visionären Wegen erlangt werden.

Die eben genannten Bedenken bezogen sich auf den *Inhalt* 334
der Offenbarungen; andere erstrecken sich auf die *Person*, welche Trägerin der Offenbarungen zu sein glaubt, auf die *Umstände*, unter welchen die Offenbarungen erfolgen, auf die *Wirkungen*, welche durch dieselben hervorgebracht werden. Nach all diesen Seiten hin muß die *Vorfrage* gestellt und mit ruhiger Entschiedenheit erledigt werden, ob nicht Anzeichen vorhanden sind, die im vorhinein *gegen* den höheren Ursprung der betreffenden Phänomene sprechen. Erst *nach* der Beantwortung dieser Fragen ist es zweckdienlich, die Gründe zu würdigen, die *positiv* für den übernatürlichen Charakter vorzuliegen scheinen.

Was die visionäre Persönlichkeit betrifft, so darf wohl zuerst mit Görres gesagt werden, daß im großen ganzen diejenigen der Täuschung unterliegen, welche verdienen, getäuscht zu werden: jene, die Gottes Wort und die Lehre der Kirche verschmähen und die

---

[1] Homo Apost., App. 1, n. 22.

[2] Vgl. Bischof Wilhelm Schneider, Das andere Leben[6], S. 552 ff.

dafür, was sie „geschaut", auf allen Gassen predigen möchten. Wenig Vertrauen verdienen alsdann jene, die in übertriebenen Andachtsübungen und Bußwerken nur ihrem Eigensinn gefolgt, sowie jene, die noch in keiner Weise sich bewährt haben, sondern „ohne den Weg der Reinigung und Mortifikation durchgangen zu haben, wie mit einem Sprunge zum Gipfel der Beschaulichkeit sich erhoben zu haben wähnen", und die, statt in der Demut zu wurzeln, „vielmehr auf ihre Verdienste pochend, auf anderem Wege als auf dem der Selbstbezwingung, des Kreuzes, des Leidens" zum Ziele gelangen möchten.[1] Eine recht schlichte, aber kaum versagende Probe wird darin bestehen, solche Beschauliche dann zu beobachten, wenn sie unversehens etwas erheblicheren Pflichten des äußeren Lebens gegenübergestellt werden, wie z. B. den Pflichten eines Dienstes am Krankenbette oder einer außerordentlichen beruflichen Leistung oder einer Übung der Geduld und Duldung oder irgendeinem Akt der Nächstenliebe, der den stillen Gleichgang der liebgewonnenen religiösen Übungen, vielleicht auch die gewohnte Bequemlichkeit ein wenig bedroht. Sollten sich diese Gelegenheiten stark genug erweisen, um die Tugend der Beschaulichen unter die Stufe herabzudrücken, auf welcher zahlreiche Christen sich vollauf bewähren, die auf den gewöhnlichen Wegen der Frömmigkeit wandeln, so spräche dies sicher nicht für die Echtheit der vermeintlichen besonderen Gnadengaben bei jenen ersteren.

In gleicher Weise müssen als unzuverlässig oder auch als falsch alle Offenbarungen gelten, die in einer Art sich geben, welche mit der sonstigen Weise göttlicher Einwirkung nicht harmoniert. So muß z. B. als verdächtig bezeichnet werden, was unter verzerrten Gebärden, in verwirrter Rede mitgeteilt wird, was der Überlegung und Besonnenheit und Würde entbehrt und zu irgendeiner Sache mit blindem Ungestüm hindrängt. Dies hängt bereits mit den Kennzeichen zusammen, die aus den Wirkungen gewonnen werden. Was zum Fanatismus führt, ist nicht Gottes Werk. Gottes Gnade weckt den Heroismus, schafft aber nicht Fanatiker. Was Überhebung wirkt und Auflehnung und Zwist, ist nicht Gabe des Reiches

[1] Görres, l. c., Bd. 2, S. 391 ff.; vgl. oben, n. 298, erster Absatz; auch unten, n. 348.

Gottes, das aufgebaut ist auf Demut und Einmütigkeit. Was sittlichen Rückschritt bringt oder physisch und psychisch zerrüttet, was, statt aufzubauen am Baue Gottes, niederreißt unter billiger Vertröstung auf kommende, herrlichere Wiederherstellung, das ist nicht vom Geiste Gottes.

Und nennen wir nochmals das Kriterium, das ganz einfach 335
und untrüglich ist! Wenn der Visionär über das Urteil der kirchlichen Autorität sich hinwegsetzt, wenn er trotz aller gewichtigen Gegengründe auf seiner Meinung eigensinnig beharrt, wenn er vielleicht von Anfang an gegen jede Art von Prüfung sich ablehnend verhält, weil er ja der göttlichen Offenbarung gewiß sei: so ist dies ein sicheres Anzeichen, daß sich die Seele bereits in die Netze der Täuschung verstrickt hat. Denn es widerspricht den gemeinsam von allen Autoritäten der Mystik vertretenen Grundsätzen, wenn man in den Gesichten und Einsprachen unmittelbar und ohne weiteres eine Richtschnur des Denkens und des Handelns erblicken will. Kein, wenn auch noch so hohes Charisma befreit von der Pflicht,[1] nach den Regeln des vernünftigen Denkens und des christlichen Glaubens zu urteilen, je nach Wichtigkeit der Sache den Rat Einsichtiger einzuholen, insbesondere aber der zuständigen Autorität die Entscheidung anheimzugeben. Wer überzeugt ist, daß Gott selbst zu ihm spricht, muß sich auch wohl überzeugt halten, daß Gottes Vorsehung über seiner Kirche waltet und daß Gottes Geist die Quellen seiner Weisheit dem nicht verschließen werde, der nach den Regeln der christlichen Demut und Klugheit handelt. Wie unklug würde deshalb ein Seelenführer sich verhalten, der dem Drängen einer vorgeblich besonders begnadigten Seele nachgibt, weil er glaubt, daß man sich dem geoffenbarten göttlichen Willen nicht widersetzen dürfe! Ob eben der Wille Gottes geoffenbart ist, darüber ist ja erst zu entscheiden. Man weiß Fälle zu berichten, daß Visionäre dem geistlichen Führer mit dem göttlichen Zorne und Strafgerichte drohten, falls er nicht zu allem, was „geoffenbart" worden, Ja und Amen spreche.[2] Und man will Fälle kennen, in welchen der Führer deshalb nachgiebig sich zeigte, weil er die visionäre Person keines Truges fähig hielt. Als ob nicht zwischen absichtlichem Trug und zuverlässiger Wahrheit viele Selbsttäuschung

[1] Vgl. oben, n. 254. [2] Vgl. Poulain, p. 381 ss.

in der Mitte liegen könnte![1] Doch war hiervon bereits die Rede. Was aber die „göttlichen Strafen" betrifft, so droht von hier aus keine Gefahr. Denn Gott ist weise genug, überall da, wo er will, daß eine Offenbarung sogleich als solche anerkannt werde, ihr auch überzeugende, von jeder Instanz leicht erkennbare Kriterien mitzugeben. Wo aber solche Kennzeichen fehlen, da besteht Recht und Pflicht, aller Ungeduld des Visionärs zum Trotze, zu warten und zu prüfen. Ihrem eigenen Begriffe nach sind ja, wie einer der „Sätze von Issy" lautet, die außerordentlichen Wege des geistlichen Lebens sehr selten; und sie sind dem Urteil der Bischöfe, der kirchlichen Oberen, der zur Prüfung bestellten Theologen unterworfen, welche nach den unveränderlichen Regeln der Schrift und Tradition entscheiden. „Das Gegenteil lehren und tun, heißt das Joch des geschuldeten Gehorsams abschütteln —"[2] und jeder Gängelei und Gaukelei sich in die Arme werfen.

336 So gut wie immer wird die Abneigung mystischer Personen gegen die zuständige, bedächtige Prüfung ihrer Gesichte mit einer anderen Gefahr zusammenhängen, vor welcher in den gleichen Thesen der Konferenz von Issy gewarnt wird. Es ist, wird hier gesagt, dem Christen nicht erlaubt, „unter dem Vorwande eines außerordentlichen Gebetes, bei seiner Lebensführung, sei es in geistlichen oder in weltlichen Dingen, zu erwarten, daß Gott ihn zu jedweder Handlung durch eine besondere Stimme und Einsprechung bewege"! Eine solche Handlungsweise hieße Gott versuchen und führt zu Illusionen![3] Die gleiche Gefahr droht natürlich, wenn die göttlichen Einsprachen die Aufgabe haben sollen, über fremde Angelegenheiten Aufschluß zu erteilen. Das Haschen und Jagen

---

[1] Ibid. 325[1]. Einen warnungsreichen Beleg bietet die Entstehung des Pöschlianismus. Pöschl selbst gibt in seiner offiziellen Äußerung (Wien, 18. April 1820) jeden wünschenswerten Aufschluß über die Genesis seines eigenartigen apokalyptischen Mystizismus. Siehe Ludwig, a. a. O. S. 84 ff.

[2] Thesis 28.

[3] Thesis 25. Eine lehrreiche Illustration bietet der hl. Augustin. Seine Mutter, die hl. Monika, wünschte für ihn, wie er berichtet, eine gute Ehefrau zu finden, und flehte zu Gott, daß er durch ein Gesicht ihr Belehrung gebe. Die Bitte ward nicht erhört. Allerdings war Monikas Seelenverfassung ganz dazu geeignet, Phantasiegebilde hervorzurufen. Allein ein gewisser Takt ließ sie zwischen diesen Gebilden und echten Visionen unterscheiden. Siehe Conf. VI, 13.

nach Gesichten und Einsprachen ist das denkbar sicherste Kriterium gegen die Echtheit solcher „Offenbarungen“,[1] gleichviel ob das Verlangen von außen her in törichter Weise angeregt oder wachgehalten wird, oder ob es von innen aus durch Neugierde und Lust am Ungewöhnlichen oder direkt durch Hochmut und Heiligkeitsdünkel sich immer aufs neue nährt. Dieser und jener Fall ist möglich. Ich weise nur auf ein Beispiel hin, welchem Amort eine nähere Untersuchung zugewendet hat. Es ist eine Heilige aus dem zwölften Jahrhundert, die Freundin der heil. Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau. Wie sehr sie von der Echtheit der an sie ergangenen höheren Einsprachen überzeugt war, zeigt ihre Versicherung, daß sie von ihrem Schutzengel vernommen habe, „nichts davon sei nach Frauen Art erfunden, sondern alles sei ein Werk vom lieben Gott“. Nichtsdestoweniger sind ihre „Offenbarungen“ reich an historischen Irrtümern. Hieran tragen ihre Seelenführer wesentlich Mitschuld. Sie veranlaßten die heil. Äbtissin, immer und immer wieder an ihren Schutzengel Fragen zu richten. Daraufhin ließ später die Äbtissin selbst, als die Belehrungen des Schutzengels pausierten, den ganzen Konvent siebzehn Tage lang beten, auf daß sie sich wieder einstellen möchten. Das waren vorzügliche Dispositionen für Selbsttäuschungen.[2] Das *A* und *Ω* des mystischen Lebens ist ein Veto dagegen, daß man nach solchen außerordentlichen Dingen verlange.

Hat nun ein solches Verlangen nicht statt und fehlt demnach dieses ungünstige Präjudiz, fehlen sodann auf gleiche Weise die vorher besprochenen, gegen die übernatürliche Ursächlichkeit indizierenden Momente auf seiten des Inhaltes, der Umstände, der Wirkungen der Offenbarungen, sowie auf seiten der in Frage stehenden Persönlichkeit, so wird noch zu untersuchen sein, welche Kriterien etwa positiv für den höheren Charakter sich finden lassen.

Man liest hierüber in den Offenbarungen der hl. Brigitta 337
diese schlichte, aber sehr bezeichnende Ausführung: „Ich bin dein

[1] Vgl. Ekkl. 5, 6: „Ubi multa sunt somnia, plurimae sunt vanitates, et sermones innumeri; tu vero Deum time!“

[2] Vgl. D. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth, S. 111 und S. 135; Acta SS. 18. Iun., Leben der hl. Elisabeth, n. 102 und 106; cf. 21. Oct., Leben der hl. Ursula, Prolog, § 5; Poulain, p. 327 s.

Schöpfer und Erlöser, weshalb fürchtest du dich vor meinen Worten? Und weshalb bist du bedenklich, von welchem Geiste sie wären, von einem guten oder einem bösen?" Und es folgt der Aufschluß: „Ich habe dich drei Dinge gelehrt, an welchen du den guten Geist erkennen kannst: Ich habe dich gelehrt, deinen Gott zu ehren, der dich erschaffen und alles dir gegeben hat. Dieses sagt dir deine Vernunft, daß du ihn ehren sollst vor allem. Ich habe dich gelehrt, den rechten Glauben zu halten, zu glauben nämlich, daß du ohne Gott nichts geworden bist und nichts werden kannst. Ich habe dich auch gelehrt, eine vernünftige Enthaltsamkeit in allen Dingen zu üben; denn die Welt ist um des Menschen willen erschaffen, damit der Mensch sich derselben zu seiner Notdurft bedienen möge." Ebenso kannst du, wird noch hinzugesetzt, aus dem Gegenteil dieser drei Lehren den bösen Geist erkennen, nämlich aus übermütigem Selbstlob, Treulosigkeit, Unenthaltsamkeit.[1] An anderer Stelle empfängt die Heilige kurz diesen Bescheid vom Herrn: „Mein Geist tut zweierlei Gutes: zuerst bewirkt er, daß man nichts als Gott begehrt; zweitens gibt er höchste Demut und Verachtung der Welt."[2] Abermals gibt der Herr seiner Dienerin als Kennzeichen seines göttlichen Wirkens an: „Meine Worte, die du in den Visionen hörst, laben, wie ein guter Trank, die Durstigen, erwärmen die Kalten, erfreuen die Traurigen, kräftigen die Schwachen."

Der Wortlaut selbst zeigt, in welchem Sinne die hl. Brigitta zunächst ihre Kriterien aufgefaßt haben will: es sind Kriterien, welche scheiden „zwischen dem guten und dem bösen Geiste". Erst eine Folgefrage ist es, in welcher Weise dasjenige, was als vom guten Geiste kommend sich ausweist, diesem zuzuschreiben sei, ob dem gewöhnlichen übernatürlichen Beistand, der unsere natürlichen Kräfte erhebt und vervollkommnet, oder einem außerordentlichen übernatürlichen Wirken, wie es bei Visionen und Revelationen statthat. Gerade hierin liegt nach dem früher Bemerkten der Punkt, in welchem der einzelne, sei es der Begnadigte oder sei es sein Seelenführer, nur mit großer Zurückhaltung urteilen mag. Während ein einziges Gegenkriterium ausreichen kann, um festzustellen, daß eine übernatürliche, göttliche Ursächlichkeit nicht anzunehmen ist.

[1] Revel. l. I, c. 4. [2] Ibid. l. IV, c. 110.

bedarf es in der Regel des Zusammenwirkens der verschiedenen positiven Kriterien, um sich für das Vorhandensein einer außerordentlichen göttlichen Gnadengabe zu entscheiden.

So kann z. B. das von der hl. Theresia gelegentlich angedeutete und von vielen Mystikern willig übernommene Kriterium, „daß die Seele die betreffende höhere Einsprache vernehmen müsse, auch wenn sie nicht wolle, zu anderen Zeiten aber sie nicht vernehmen könne, auch wenn sie es wünsche“,[1] — dieses „Kriterium“ kann, allein für sich genommen, keine Entscheidung bringen. Man kann ja analoge psychologische Phänomene auch auf anderen Gebieten beobachten, z. B. bei poetischen oder überhaupt bei künstlerischen Kompositionen, selbst bei der philosophischen Spekulation. Daß nun hier natürliche, dort übernatürliche Faktoren wirksam sind, ist eben nicht Resultat der unmittelbaren psychologischen Erfahrung, sondern wird erst durch Reflexion und Schlußfolgerung gewonnen.

Als Stütze für eine solche Schlußfolgerung nennt die erfahrene Meisterin gelegentlich den Umstand, daß solche übernatürliche „Seelenprozesse“, wenn wir diesen Ausdruck einsetzen dürfen, nicht bloß ungemein rasch, ja wie in einem einzigen Augenblicke verlaufen,[2] sondern daß, wie sich Theresia kurz ausdrückt, die Worte, welche die Seele vernimmt, zugleich „Taten“ sind.[3] Das will auf folgende Weise verstanden sein. Der Herr sprach einmal zu Theresia: „Fürchte dich nicht, meine Tochter, ich bin es!“ „Wie ich nun damals beschaffen war,“ erzählt die Heilige, „hätte es, denke ich, viele Stunden bedurft, um mich zu bereden, daß ich mich beruhigen möchte.“ Zuvor hat Theresia vorausgeschickt, weshalb sie sich selber unfähig glaubte zu einem raschen Sichaufraffen. „Ich war so ganz verlassen und hatte gar niemand, dem ich mich mitteilen konnte; ich war unfähig zum Lesen oder Beten, gebrochen von Schmerz, voller Furcht vor den Täuschungen des Teufels; ich war der Angst und Verwirrung preisgegeben und erliegend unter der Wucht der Betrübnis und wußte gar nicht, was aus mir werden sollte.“ Als nun der Herr jene Worte sprach: „Fürchte dich nicht, meine Tochter!“, ward die Geängstigte mit einem Male so beruhigt,

[1] Leben, Kap. 25.

[2] Leben, Kap. 25; dazu vgl. Poulain p. 300[1].

[3] Leben, Kap. 25.

gestärkt, ermutigt, so voll Friede und Licht, daß sie völlig umgewandelt sich vorkam. Und, fügt sie bei, „gegen die ganze Welt würde ich behauptet haben, Gott habe zu mir geredet". [1]

338 Es ist zu sagen, daß dieser Schluß auf die Existenz einer besonderen und außerordentlichen göttlichen Erleuchtung und Einwirkung, gleichviel ob sie in visionärer Form sich vollzieht oder nicht, um so begründeter ist, je mehr zu gleicher Zeit der Inhalt und die Wirkung der Offenbarung, sowie die Umstände derselben und die Persönlichkeit des Empfängers für den übernatürlichen und außerordentlichen Charakter günstig sich erweisen, und je weniger von irgendeiner der vorgenannten Seiten aus ein Einwand sich erhebt.[2]

Je lauterer, demütiger, unbefangener eine Seele ist;

je weniger sie nach Außerordentlichem trachtet;

je besser sie in den gewöhnlichen Wegen sich erprobt hat;

je mehr sie auch nach dem Empfange ungewöhnlicher Gnaden an Demut und Pflichttreue sich stets selbst gleich bleibt, und

je mehr sie nichtsdestoweniger an Mut und an Heldenkraft im Tun und Dulden gewinnt;

je mehr ferner die vermöge jener Gesichte oder Einsprachen gewonnene theoretische oder praktische Einsicht über das Maß der persönlichen Veranlagung und der verfügbaren Bildungsmittel, der bisherigen äußeren und inneren Schulung nachweisbar hinausgeht;

je nachhaltiger und vielseitiger der Segen ist, der aus jenen außerordentlichen Erfahrungen, wie für die eigene Seele, so für die innere Entfaltung anderer Seelen, für das Wachstum des Reiches Gottes sich erweist: [3]

um so zuverlässiger wird das Urteil des einzelnen für die übernatürliche Ursächlichkeit jener Charismen sich aussprechen, — stets bereit, dem höheren Urteile der Kirche die letzte Entscheidung zu überlassen, falls die kirchliche Autorität eine Prüfung durch ihre Organe anzustellen für gut findet.

---

[1] Ibid.

[2] Vgl. nochmals oben, n. 298.

[3] Siehe oben, n. 302.

§ 43. Abschließende Würdigung der ekstatisch-visionären Phänomene und der mystischen Charismen überhaupt sowie ihres Verhältnisses zum mystischen Leben und Streben.

Wird nach den eben dargelegten Grundsätzen geurteilt, dann 339
besteht keine Gefahr, daß jemals die Gaben Gottes, die zum Segen verliehen sind, zum Unsegen gereichen, noch auch, daß die Tendenzen des mystischen Lebens in die Irre gehen. Das Heil liegt nicht in den außerordentlichen Dingen. Nicht visionäre Erleuchtung, sondern der Glaube ist Grundlage des christlichen Lebens,[1] und nicht die Ekstase, sondern die Liebe ist Höhepunkt der Vollkommenheit, Unterpfand der wahren Gottinnigkeit. Das Wort der Wahrheit bleibt ewig Wahrheit: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und werden Wohnung bei ihm nehmen." [2]

Insbesondere ist auch daran festzuhalten, daß der hl. Paulus die Charismen richtig bewertet hat, als er ihre Hinordnung auf den Dienst der Gemeinschaft betonte. Dies besagt allerdings nicht, daß wir bei allen außerordentlichen Gnadengaben imstande sein müßten, eine Beziehung zur äußeren Entfaltung des Gottesreiches nachzuweisen. Man denke nur an Gebetsgnaden, die über die gewöhnlichen Gebetsweisen hinausgehen, — Gebetsgnaden, die bei besonnener Prüfung kein Anzeichen erkennen lassen, das gegen die Echtheit und Lauterkeit spricht, während sich gewichtige Kriterien darbieten, die zugunsten desselben als einer gottverliehenen Gabe sprechen. Derartige Erscheinungen des höheren religiösen Lebens kann man gar nicht außeracht lassen, wenn man den Begriff des mystischen Lebens nach seiner positiven Seite im Auge behält. Was der Seele als außerordentliche göttliche Gnade verliehen wird, um zu einer innigeren Vereinigung mit Gott zu erheben, und was

[1] Vgl. die letzte Vision (!) der Elisabeth von Neustadt, bei Greith, l. c., S. 432: „Du sollst all dein Leben nach dem Glauben richten und sollst wissen, das ist der allersicherste und allerbeste Weg" — besser denn die hohen Schauungen und das Vertrauen auf dieselben! An diese Weisung hielt sich denn auch Elisabeth in den nun folgenden 17 Jahren.

[2] Joh. 14, 23.

ihr etwa an außerordentlichen Gaben zukommt mit Rücksicht auf die bereits erlangte innigere Gottvereinigung, fällt in einem spezifischen Sinne in das Gebiet der Mystik.

Paulus selbst hat in unzweifelhafter Weise die mystischen Phänomene dieser Art anerkannt, und zwar gerade an der Stelle, an welcher es scheinen könnte, als ob er sie ablehnt. Es ist bei der bekannten Gegenüberstellung von „Glossolalie" und Auslegungscharisma („Prophetie") im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes, im unmittelbaren Anschluß an das Hohelied auf die Königin aller Charismen, die heilige Caritas. „Trachtet nach der Liebe," ermahnt der Apostel, „beeifert euch um Geistesgaben, mehr aber, daß ihr ‚prophezeiet'! Denn der in (unverständlicher) Sprache Redende redet nicht für Menschen, sondern für Gott — denn niemand versteht ihn, — wohl aber redet er im Geiste Geheimnisse; der Prophezeiende (d. h. Auslegende) redet für Menschen Erbauung, Ermahnung und Trost. Der in Sprachen Redende erbaut sich selbst, der Prophezeiende erbaut die Gemeinde. Ich wünsche aber, daß ihr alle in Sprachen redet, mehr aber, daß ihr prophezeiet." „Brüder," so apostrophiert der Apostel seine Leser, „wenn ich zu euch komme als Sprachenredner, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch reden werde entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Prophezie oder in Lehre?" Und später fügt er bei: „Ich danke Gott. Mehr, als ihr alle, rede ich in Sprachen. Aber in der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande reden, damit ich auch andere unterrichte, als zehntausend Worte in (unverständlicher) Sprache." „Alles geschehe zur Erbauung!" 1. Kor. 14, 1—5a, sodann die Verse 6. 18 -19. 26b; vgl. hierzu und zum ganzen Kapitel die Kommentare von A. Schäfer und R. Cornely.

340 Wo also eine Wahl stattbat zwischen der Quelle, die im verborgenen sprudelt, und der Quelle, die ausströmt, um die Durstigen zu laben, kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Insoweit Wunsch und Wille des charismatisch Ausgestatteten in Betracht kommt, wird immer dort der Vorzug sein, wo der Dienst der Brüder winkt. Wenn aber auch bei dieser Gegenüberstellung von Einzelerbauung und Gemeindeerbauung das Recht der ersteren unverkürzt bleibt, wieviel mehr ist dies inbezug auf jene Gaben der Fall, bei welchen überhaupt ein solcher Gegensatz nicht leicht in Frage kommt!

Und, will man es richtig sagen, eine gegensätzliche Stellung zum kirchlichen Gesamtleben ist so viel als ausgeschlossen bei allen jenen außerordentlichen Begabungen, die ihrer Natur nach unmittelbar auf die besondere übernatürliche Ausstattung (wenn auch nicht unmittelbar auf die Heiligung) des einzelnen abzielen. Der einzige Fall eines Gegensatzes wäre gegeben, wenn

eben in offenkundiger Verkehrung der göttlichen Gnadenabsichten die Seele aus jenen Gaben Anlaß nähme zu Überhebung, Entfremdung, Pflichtversäumnis. Die Gabe selbst aber, auch wenn sie zunächst der Seele allein zuströmt, wird — gemäß dem vom hl. Paulus entwickelten Gesetze vom „Haupte und den Gliedern" — kraft geheimnisvoller Lebensverbindung immer dem ganzen kirchlichen Leben zugute kommen. Jenes Verhältnis von Haupt und Gliedern ist eben ein geistiges und übernatürliches Verhältnis. Es kann deshalb die lebensvolle Beziehung und heilsdienende Tätigkeit der einzelnen füreinander keineswegs eingeschränkt werden auf Lehrmitteilung oder äußere Dienstleistung irgendwelcher Art, sie muß vielmehr alle die mannigfaltigen Weisen einschließen, in welchen der Austausch geistlicher Güter sich vermittelt,[1] wie beispielsweise und in hervorragendem Maße die heiligen Übungen eines in Gott verborgenen, der Gebetspflege geweihten Lebens. Oder nehmen wir einen der Fälle als gegeben an, in welchen von einer Einprägung der messianischen Wundmale berichtet wird. Kaum wird außer dem Stigmenträger zu Lebzeiten desselben noch ein oder der andere aus dem näheren Kreis der Vertrautesten davon wissen, und vielleicht wird auch nach dem Tode der Kreis derer, für welche das Phänomen Bedeutung gewinnt, ein beschränkter bleiben. Gleichwohl würde man — die Tatsächlichkeit und Echtheit des Phänomens vorausgesetzt — sich dahin aussprechen müssen, daß hier eine Beziehung auf das Ganze vorliege; denn es ist anzunehmen, daß die besondere Anteilnahme an dem Sühneleiden Christi, welche die Voraussetzung der Stigmatisation bildet, nicht ohne Segen für diejenigen sein werde, um derentwillen die Leidensübernahme und Sühneleistung, die besondere Teilnahme an der messianischen Passion erfolgt.

So wird allerdings eine scharfe Trennungslinie zwischen den für die einzelne Seele bedeutsamen und den für das kirchliche Gemeinschaftsleben bestimmten Gnadengaben nicht gezogen werden können. Bei den letzteren wird die Tragweite der Entscheidung zu größerer Sorgfalt mahnen, bei den ersteren aber wird für gewöhnlich die Reserve dadurch begründet sein, daß kein dringliches Interesse in Frage steht. In beiden Fällen dient es als Richtschnur der

[1] Vgl. oben, n. 97 und n. 210 am Schlusse.

Wahrheit, daß, wie überall im großen, weiten Reiche Gottes, so auch inbezug auf die mystischen Phänomene eine weise Ökonomie statthaben wird, und daß, wer immer diese Ökonomie anerkennt, dem Geiste der Kirche, wie auch dem Wesen der Mystik entspricht.

341 Denn es besteht ja, wie oft genug gesagt wurde, keinerlei notwendiger Zusammenhang zwischen hohem mystischen Leben und außerordentlichen göttlichen Bekundungen, zwischen mystischer Gottvereinigung und charismatischen Phänomenen. Letztere können ohne die ersteren vorkommen, wie die Mystiker an dem Beispiel des biblischen Balaam [1] dartun, und das mystische Leben kann bestehen und blühen, ohne daß besonders auffallende Begleiterscheinungen das Auge auf sich lenken. So finden wir im Kloster Helfta, dieser klassischen Stätte hoher Mystik, allerdings Ekstase und Vision, nicht aber jene mannigfaltigen auf das äußere Naturwirken übergreifenden Erscheinungen, von denen sonst die gleichzeitige hagiographische Literatur so viel zu erzählen weiß.[2] Aber auch Ekstase und Vision können fehlen. „Der Himmel hat", wie der hl. Franz von Sales schön sagt, „viele Bürger, die hier auf Erden niemals entrückt waren und nichts von Ekstasen wußten. Denn von wie vielen Märtyrern, von wie vielen Heiligen beiderlei Geschlechts lesen wir, die in ihrem Gebetsleben kein anderes Privileg hatten als das einer glühenden Andacht! Noch nie aber hat es einen einzigen Heiligen gegeben, welcher jener Entrückung und Verzückung entbehrt hätte, die im tugendhaften Wirken, in der Selbstüberwindung, in der Regelung der natürlichen Neigungen besteht." [3] Passend erinnert man auch an die geringe Rolle, welche den außerordentlichen Phänomenen im Leben des hl. Ignatius von Loyola zukommt; die Bollandisten stellen bei diesem Anlasse die Frage: „Welche Wunder haben wir vom hl. Augustinus, vom hl. Johannes Chrysostomus, vom hl. Athanasius, vom hl. Gregor von Nazianz, vom hl. Gregor von Nyssa? Ganz gewiß nur wenige." „Aber es gibt ein Wort von Augustin, das dahin lautet, es habe mehr

[1] 4. Mos. 24 vgl. 22. Bonaventura sagt von den Visionen: „Nec faciunt sanctum nec ostendunt; alioquin Balaam sanctus esset, et asina, quae vidit angelum!" Zitiert von Inge, p. 16².

[2] Vgl. G. Lehos, Ste Gertrude ², p. 123.

[3] Theotimus VII.

zu bedeuten, wenn man einen Sünder bekehre, als wenn man einen Toten auferwecke." [1]

Um es kurz zu wiederholen, die außerordentlichen Erscheinungen sind allein für sich kein Erweis der Gottinnigkeit und Heiligkeit, und sie sind ebensowenig ein regelmäßiges Mittel, um zur sittlichen Vollkommenheit und zur innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Vielmehr haben die Mystiker auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die leicht daraus hervorgehen, daß man jene besonderen Phänomene, sei es bei anderen, sei es bei sich selber, überschätzt. Wir gehen nochmals kurz auf diese wichtige Erwägung ein.

Die erste Gefahr entsteht für die Festigkeit des Glaubens, 342
der genau so die Wurzel des geistlichen Lebens ist, wie die Liebe die eigentliche Seele alles gottgefälligen, mystischen Lebens bleibt. Seinen Glauben an Gott und an Christus, an Unsterblichkeit und Ewigkeit nur auf die Bedingung hin zusagen wollen, daß man denselben durch außerordentliche Erfahrungen innerer oder äußerer Art bestätigt findet, heißt die Rolle des Apostels Thomas übernehmen, aber unter Verhältnissen, die mit den seinigen nicht in Vergleich treten können, heißt die Ratschlüsse ignorieren, nach denen die göttliche Weisheit im Alten und auch im Neuen Bunde ihre Offenbarung an die Menschen vermitteln will, heißt den Begriff und den Wert des Glaubens verkennen und die Seligpreisung vergessen, welche der Auferstandene für alle Zeiten denjenigen gewidmet hat, die „nicht sehen und dennoch glauben".[2] Wenn zur ersten Missionierung, zur ersten Begründung des Glaubens außerordentliche Bekundungen des göttlichen Wirkens nicht fehlten und kaum fehlen konnten, so kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß dieselben auch innerhalb der Fortentwicklung der Kirche als Stützen des Glaubens in gleicher Weise postuliert werden dürften. Die Charismenverheißung am Schlusse des Markus-Evangeliums steht ja im engen Zusammenhang mit der Aussendung der Apostel zur Missionierung der Heidenwelt.[3] Freilich — wer wollte es leugnen — es kann durch derartige Bekundungen unmittelbar göttlichen Waltens auch den Gliedern der Kirche hohes Wachstum der Glaubenssicherheit und Glaubensfreudigkeit zufließen.[4] Allein dies

[1] Nach H. Joly, Psychologie des Saints, p. 88 (8. éd.).
[2] Joh. 20, 29. [3] Mark. 16, 15—18.
[4] Vgl. zur Sache oben n. 232 und 233.

setzt voraus, daß man jene Bekundungen im rechten Geiste entgegennimmt, daß man sie nicht sucht und fordert, daß man nicht sein religiöses Denken und Leben von ihnen abhängig macht, daß man im Wachstum der Glaubenstugend dann nicht nachlasse, wenn jene vorübergehenden Stützen wieder vermißt werden. Wo aber ein Haschen und Hasten nach dem Außerordentlichen stattfindet, da ist dies wahrlich kein Zeichen eines starken Glaubenslebens, sondern Erweis der Glaubensschwäche, und jede vermeintliche Nahrung, die einer solchen Vorliebe für charismatisches Erleben zuteil würde, hätte nur eine weitere Minderung der Glaubenstugend zur Folge, sowie folgerichtig den Niedergang des mystischen Strebens, soweit ein solches überhaupt vorhanden war.

Ich habe mit dieser Darlegung nur die Gedanken wiedergegeben, welche der hl. Johannes vom Kreuze zu wiederholten Malen ausführlich entwickelt.[1] An den gleichen Mystiker mich anschließend, erhebe ich die Frage: Wer ehrt Gott in höherer Weise, derjenige, welcher Zeichen und Wunder fordert, oder derjenige, welchem jede Blüte und jede Knospe, jeder Stern und jeder Strahl ein Gottesbeweis ist, welchem das Walten Gottes in der Führung der Menschheit und insbesondere das Wirken Gottes in der Geschichte der heiligen Kirche genug des Charismas und des Wunders ist, um Gottes Wort und der Kirche Lehre mit felsenfestem Glauben zu umfassen?

343 In diesem Sinne und in diesem Zusammenhange verstanden, dient die Reserve gegenüber dem Außerordentlichen keineswegs einer antisupranaturalen Tendenz, sondern einem wahren religiösen Interesse. Dies erweist sich noch aus einer weiteren, unbestreitbaren Erwägung, die angestellt zu haben dem eben genannten spanischen Mystiker zu wahrer Ehre gereicht. Hat sich nämlich jemand in die Überschätzung der akzessorischen Erlebnisse des mystischen Kreises verloren, dann wird er sich nur zu leicht von einem sich allmählich steigernden Verlangen einnehmen lassen, dergleichen bei anderen aufzufinden oder schließlich in und an sich selber zu erfahren. Je heftiger aber das Verlangen ist, um so getrübter wird das Urteil. Mit anderen Worten: eine solche

[1] Aufstieg zum Berge Karmel II, 22 und III, 29—32. Ein großer Teil dieser sehr ausgedehnten Entwicklung ist für unsere gegenwärtige Frage einschlägig und verdient es, vollständig nachgelesen zu werden.

individuelle Stimmung ist die denkbar günstigste Verfassung für die Selbsttäuschung. Im weiteren Verlaufe kann sich sogar die abnorme Versuchung einstellen, sich selbst und andere mit Vorbedacht zu betrügen. Wenn aber auch diese abschüssige Bahn nicht betreten wird, so liegt dennoch die ganze Geistesrichtung offenkundig weniger im Segensbereiche der frommen gottgefälligen Gläubigkeit, als im Bannkreis einer unreifen Leichtgläubigkeit, wenn nicht des Aberglaubens.

Es liegt auch auf der Hand, wie gerne sich in solche Seelen der Hang nach eitler Ehre einschleicht, — wie das Vertrauen, das sich Gott allein zukehren sollte, an das Geschöpfliche um so schneller sich verliert, als es unter dem Gewande des Außerordentlichen sich aufspreizt, — wie die Richtung zum Peripherischen der ungewöhnlichen Phänomene notwendigerweise der zentralen Richtung auf die wesentliche Aufgabe des geistlichen Lebens entgegenarbeitet — oder, um es einfach und wiederum mit den eigenen Worten der Mystiker zu sagen, wie die Sucht nach dem Außerordentlichen das Herz des mystischen Lebens, — die Liebe bedroht.

Es ist uns aus dem brieflichen Nachlaß Gregors des 344
Großen[1] ein Schreiben aufbewahrt, das, nach mehreren Seiten interessant, vor allem für die gegenwärtige Frage lichtvoll ist. Der edle Papst gibt zuerst die Eindrücke wieder, von welchen seine Seele überwältigt wurde, als ihm die Fortschritte der von ihm selber angeregten Missionsarbeit unter den Angelsachsen kund wurden. „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind, weil das ‚Getreidekörnlein'[2] auf die Erde gekommen und gestorben ist, damit es nicht bloß im Himmel regiere! Sein Tod gibt uns das Leben, seine Schwachheit macht uns stark, sein Leiden bewahrt uns vor Leiden. Aus Liebe zu ihm suchen wir die Brüder in Britannien, die wir nicht kannten, durch seine Gnade finden wir diejenigen, welche wir suchten. Wer könnte schildern, wie große Freude hier in den Herzen aller Gläubigen darüber entstand, daß das Volk der Engländer durch die Gnade des allmächtigen Gottes und durch deine Bemühungen, lieber Mitbruder, die Finsternis des Irrtums ablegte und vom Lichte des

[1] Siehe Gregors ausgew. Schriften (in Thalhofers Bibl. der Kirchenv.) II, 560 ff.

[2] Vgl. Joh. 12, 24 f. coll. 12, 20 ff. (erant autem quidam gentiles etc.).

heiligen Glaubens umstrahlt wurde!" „Wessen Werk ist dies, wenn nicht dessen, der gesagt hat:[1] Mein Vater wirket allezeit, und ich wirke auch!" Nach diesem frohen, frommen Glückwunsch glaubt aber der erleuchtete oberste Hirte, selbst einem Manne wie Augustin gegenüber, eine Sorge aussprechen, eine Mahnung beifügen zu müssen. „Ich weiß," hebt er an, „daß der allmächtige Gott bei jenem Volke durch dich große Wunder geschehen läßt. Du mußt aber ob dieser Himmelsgabe nicht ohne Furcht dich freuen, freilich auch nicht ohne Freude dich fürchten. Freuen sollst du dich, weil die Seelen der Engländer durch äußere Wunder zur inneren Gnade geführt werden; fürchten aber sollst du, daß bei den vorkommenden Wunderzeichen der schwache Geist in eitler Selbstgefälligkeit sich erhebe und so wegen nichtiger Ehre innerlich in Zerfall gerate, während nach außen das Ansehen in die Höhe wächst."

Diese Mahnung würde, wenn sie rein persönlichen Charakter hätte, vollauf genügen. Aber wir sollen hier gleichsam eine prinzipielle und autoritative Aussprache über die rechte Würdigung der außerordentlichen Gaben erhalten. Deshalb wird der biblische Nachweis geführt, und werden die praktischen Maximen näher dargelegt. Begnügen wir uns mit wenigen der längeren Ausführung entnommenen Sätzen. Beachten wir dabei, daß die hier zitierten Schriftstellen zum Gemeingut fast aller Mystiker gehören, die sich über die einschlägige Frage geäußert haben.

„Wir müssen eingedenk sein," sagt Gregor, „wie die Jünger einst freudig von der Predigt zurückkamen und zum himmlischen Lehrer sprachen: Herr, in deinem Namen sind auch die bösen Geister uns hörig geworden.[2] Da bekamen sie sogleich zu hören: Freuet euch nicht darüber, sondern freuet euch, daß eure Namen geschrieben sind im Himmel!"[3] „Denn", fügt Gregor bei, „nicht alle Auserwählten tun Wunder, und doch sind ihrer aller Namen aufgeschrieben im Himmel. Die Jünger der Wahrheit sollen aber nur Freude haben über ein Gut, welches sie mit allen gemeinsam besitzen, und welches eine unvergängliche Freude mit sich bringt."

[1] Joh. 5, 17.

[2] Luk. 10, 17.

[3] Ibid. V. 20. Schon vor Gregor verweist Athanasius d. Gr., Vita S. Antonii, cap. 38 auf diese, wie auf die sogleich folgende Matthäusstelle.

Und es spricht ferner die ewige Wahrheit im Evangelium: „Viele werden kommen an jenem Tage und zu mir sprechen: Herr, in deinem Namen haben wir geweissagt, in deinem Namen böse Geister ausgetrieben, in deinem Namen viele Wunder getan. Aber ich werde zu ihnen sprechen: Ich kenne euch nicht. Weichet von mir alle, ihr Übeltäter!“ [1] „Man muß also“, folgert Gregor, „bei Zeichen und Wundern die Seele tief verdemütigen, damit sie nicht in ihnen eitle Ehre sucht und sich geheimer Freude über ihre Erhöhung hingibt. Man muß nichts anderes im Auge haben, als Seelen zu gewinnen und die Ehre dessen zu fördern, durch dessen Kraft die Wunder geschehen.“

„Ein Zeichen aber hat der Herr uns gegeben, über welches wir uns hoch erfreuen und an welchem wir die Herrlichkeit der Auserwählung selber an uns erkennen können. Der Herr spricht nämlich: *Daran wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habet untereinander.*“ [2]

So blieb der große Hauptgewinn der messianischen und pauli- 345
nischen Aussprache über Caritas und Charismen auch für die folgenden Jahrhunderte in der Kirche unverloren.

Johannes vom Kreuze aber hat auch hier den Ruhm, den Gedankengang in erfolgreicher Weise aufgenommen zu haben, gerade nach der primären, gottzugewandten Seite der heiligen Liebe. Für ihn ist es ausgemacht, daß die Überschätzung der außerordentlichen mystischen Gnaden, wie etwa der Visionen, die Reinheit der Liebe zu Gott beeinträchtige, und daß folgerichtig die Liebe zu Gott sich erprobe, betätige, entfalte, wenn man von der Überschätzung und Anhänglichkeit inbezug auf solche außerordentlichen Dinge sich emanzipiere. Der wahre Gottesfreund weiß selbst „im öden, wüsten, wasserarmen Lande“ Gottes Macht und Herrlichkeit zu finden! [3] *Immer und überall ist ihm Gott mehr als Gottes Gabe.* [4] Und möchte eine Gabe auch noch so herrlich sein!

Darin erweist sich ja die Liebe. Je höher das Gut ist, das man demjenigen hintansetzt, den man liebt, um so höhere Ehre,

---

[1] Matth. 7, 22 f.

[2] Joh. 13, 35.

[3] Ps. 62, 3 (von Joh. a Cruce im obigen Sinne zitiert).

[4] Vgl. z. B. unter Taulers Predigten die dritte auf Fronleichnam, bei Hamberger, Bd. II, S. 94, unten.

um so größere Liebe bekundet man! Ist es demnach Zeichen und Mittel der Gottesliebe, von äußeren, natürlichen, gewöhnlichen Gütern um Gottes willen sich loszuschälen, dann ist es insofern ohne Zweifel ein zuverlässigeres Zeichen und ein vorzüglicherer Weg der heiligen Liebe, auch von jeder ungeordneten Anhänglichkeit an innere, übernatürliche, außerordentliche Gaben sich freizumachen. Auch diese sind ja nicht Ziel, sondern höchstens Mittel, und zwar letzteres nur in bedingter Weise. Alles, was nicht Gott selbst ist, entbehrt der absoluten Bedeutung.

Dies anerkennen und nach Gott allein trachten, jetzt und immer, weil Gott allein groß und erhaben, weil er allein gut und vollkommen ist: das heißt, den sichersten, nächsten Weg wandeln zur vollkommenen Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Gott![1]

Damit hat sofort eine viel behandelte Frage[2] ihre grundsätzliche Lösung gefunden, die Frage nämlich, ob es statthaft oder empfehlenswert sei, nach den mystischen Gnaden zu begehren. Nimmermehr, wenn man unter dem Ausdrucke „Begehren mystischer Gnaden" das Verlangen nach den außerordentlichen Phänomenen versteht. Visionen, Ekstasen und andere Charismen sich wünschen oder von Gott erbitten wollen, liegt nach dem Gesagten nicht auf der Linie des wahren Strebens nach der Gotteinigung, sondern weit abwärts von dieser Bahn. Und ein Gleiches ist zu sagen von dem Wunsche nach den außerordentlichen geistlichen Tröstungen. Gilt es aber auch von dem Herzenswunsche nach der Höhenstufe des beschaulichen Gebetes als solchen? Wiederum ist die Antwort die gleiche, falls es sich um ein Verlangen handelt, das in Widerspruch stände mit den persönlichen Anlagen und beruflichen Verpflichtungen oder das der Selbstsucht, dem Ehrgeize dienen sollte, oder das ungestüm sich erwiese in seiner ganzen Art.

Wir haben deshalb wiederholt darauf hingewiesen, daß auch die tröstenden Erfahrungen der Kontemplation und die besonderen Erhebungen der letzteren selbst in keinem notwendigen Zusammenhange stehen mit dem Fortschritt auf dem Wege der Heiligkeit. Siehe z. B. oben bei

[1] Aufstieg zum Berge Karmel l. III, Kap. 31.

[2] Vgl. z. B. Alvarez de Paz, De natura contempl., c. 13; A. Saudreau, Das gottgeeinigte Leben, deutsche Ausg. 1908, S. 303 ff.; Poulain, l. c. p. 453 ff., mit reichlichen Zitaten, p. 459 ff.; weiter einschlägige Literatur, ibid. 472.

n. 133 und 134, im Anfange; 148 (über das Vaterunser); 149 (über die Geistesfreiheit); sowie insbesondere n. 145.

Auch vor dem Selbstdienste im geistlichen Streben haben wir zum öfteren gewarnt. Es sei trotzdem nochmals gesagt, daß nach Gregor von Nazianz das mystische Streben nur solchen zusteht, welchen es Ernst ist mit der Sache, und nicht solchen, welche die göttlichen Dinge wie alles andere zum Gegenstande der Kurzweile zu machen versuchen. Orat. 27, 3.

In Demut aber und in geordneter Weise, mit Eifer und doch mit Gelassenheit danach verlangen und trachten und darum beten, daß die Seele immer mehr, immer inniger in Gebet, Betrachtung, Beschauung, Beschaulichkeit sich mit Gott vereinige und so in der Liebe Gottes mehr und mehr wachse und mehr und näher der ewigen Gottvereinigung entgegengehe, dies ist so gewiß etwas Gottgefälliges, als es Gott zum Prinzip, zum Gegenstande, zum Ziele hat, weshalb denn auch die Kirche immer aufs neue Priestern und Gläubigen die Bitte um den Geschmack an den geistlichen Gütern, um Fülle der Geisteströstung, um Wachstum der Andacht und Liebe, auf die Lippen legen, in die Herzen senken will.[1]

Gewiß liegt hierin ein heilsames Gegengewicht gegen jede 346
Überschätzung der akzidentellen, mystischen Phänomene. Ein nicht minder starkes Gegengewicht liegt in der Hochschätzung der gewöhnlichen Gnadenordnung.[2]

Ich erinnere an die Liturgie des Karsamstages. Ihrer göttlichen Sendung sich bewußt, trägt die Kirche kein Bedenken, aller Welt gleichsam das Angebot zu machen, selber das größte charismatische Erlebnis zu erfahren. Im Hinblicke auf ihr gnadenvermittelndes Wirken als Sakramentenspenderin sendet sie die feierliche Bitte zu Gott hinauf: „Laß die ganze Welt erfahren und mit Augen sehen, daß sich aufrichtet, was daniederlag, daß neu werde, was gealtert hatte, und daß alles zum Urstande der Reinheit durch den zurückkehre, von welchem es den Ursprung

[1] Man möge die Kollekten, Sekreten, Postkommunionen des römischen Missale vergleichen z. B. an Pfingsten, Epiphanie, — Himmelfahrt, — am Feste der Geburt Johannes des Täufers; diese Gebete stehen eben im vollen Einklange mit jenen anderen, in welchen die Kirche um Wachstum der göttlichen Tugenden (13. Sonntag nach Pfingsten), um Beharrlichkeit in Liebe und Gnade (Gebete vor der Kommunion) zu Gott fleht.

[2] Es sei hier nochmals auf das gehaltreiche Buch Scheebens „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" hingewiesen.

genommen!" Bald nachher spricht die Kirche: „Wir sehen, o Herr, daß die Wunder, von denen die Vorzeit weiß, auch in der Gegenwart fort und fort erglänzen. Was du einst an einem Volke gewirkt hast, da du es mit starker Hand aus der Gewalt der Ägypter befreit hast, das wirke du jetzt zum Heile aller Völker durch das Wasser der Taufe!" Und die Kirche nennt sich selbst das eine große Phänomen, welches „von der Vorzeit mit fester Zuversicht erwartet wurde, vor unseren Augen aber verwirklicht ist".[1] Was jedoch immer und immer wieder dieses Phänomen so groß und herrlich macht, der eigentliche Ehrenschmuck der Kirche, der im äußeren Glanze nur seinen Reflex findet, ist eben das Gnadenleben der Gerechtfertigten mit seinen Geheimnissen, mit seinen Reichtümern. Mit einem hl. Paulus wünschen und flehen darum auch wir um einen immer tieferen Einblick in diesen wahren Wunderkosmos. „Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, verleihe uns den Geist der Weisheit, daß er Christi Erkenntnis uns erschließe und das Auge unseres Inneren erleuchte, zu verstehen, was die Hoffnung unserer Berufung ist und wie herrlich der Reichtum seines Erbteils in den Heiligen und wie überschwenglich die Größe seines Wirkens in uns."[2] Gerne folgt man den einzelnen Stellen, in denen die inspirierten Schriftsteller über diese Innenwelt sich aussprechen — es ist wie ein Oster- und Pfingstgang durch Frühlingsgärten und Fruchtfluren. In dieser Innenwelt ist ein Hin- und Herfluten von Strömen lebendigen Wassers,[3] ein Blühen und Sprossen und Früchtebringen von paradiesischer Fülle,[4] ein Empfangen der Gaben und des Gebers,[5] und zwar zu dauerndem Besitze,[6] ein Widerhallen der Stimme des Vaters im Herzen des Kindes, laut und hehr die Echtheit der Kindeswürde und Kindesrechte zusichernd kraft der Gemeinschaft mit dem Hl. Geiste.[7]

Beläßt man diesen ehrwürdigen und inspirierten Urkunden über den Besitzstand des christlichen Gnadenlebens ihr volles Gewicht, dann versteht man auch die erhabenen Hymnen der heiligen Kirchenväter auf die geheimnisvolle Lebensgemeinschaft, in welche die Seele,

---

[1] Siehe die Orationen nach der zweiten, vierten, fünften Prophetie des Sabb. S. (Missale Romanum). Vgl. n. 231, am Schlusse.

[2] Eph. 1, 17 ff. [3] Joh. 7, 38 f. [4] Gal. 5, 22.

[5] Röm. 5, 5. [6] Joh. 14, 23. [7] Röm. 8, 15 f.

die im Stande der heiligmachenden Gnade ist, mit Gott eingegangen, und man würdigt insbesondere auch die eingehenden spekulativen Darlegungen der alt- und neuscholastischen Theologie über die eingegossenen Tugenden und über die Gaben des Hl. Geistes, — diese überreichen Spenden, welche der Seele freudige, dauernde Schwungkraft leihen für das ganze innere und äußere Lebensgebiet, für die gewöhnlichen und vor allem auch für die hohen und schwierigen Aufgaben, die in mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung zum übernatürlichen Endziel stehen und um dessentwillen von den erleuchtenden, weisenden, ratenden, schützenden, stärkenden Einwirkungen des Hl. Geistes eingeleitet, begleitet und zum Ziele hin geführt werden.

Vgl. die Enzyklika „Divinum illud" Leos XIII. vom 9. Mai 1897 über die Verehrung des Hl. Geistes. Im Anschlusse an Augustin De Trinit. XV, 19 und Thomas S. Th. I, 38, 2 heißt es hier inbezug auf die aktuellen Gnaden: In his autem muneribus sunt arcanae illae ad monitiones invitationesque, quae instinctu Spiritus Sancti identidem in mentibus animisque excitantur, quae si desint neque initium viae bonae habetur neque progressiones neque exitus salutis aeternae." Über die „sieben Gaben" (vgl. Is. 11, 2; Luk. 4, 18) ist gesagt: Horum beneficio instruitur animus et munitur, ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis, ut ad fastidium sanctitatis adducant. Vgl. über diese Gaben des Hl. Geistes S. Th. I, II, 68, 1.

Wo man den (sakramental verliehenen und entfalteten) über- 347
natürlichen Gnadenstand und die allen Christen besonders bei fromm vertrauendem Gebete reichlichst zufließenden aktualen Gnadenhilfen in Ehren hält als unschätzbar hehre göttliche Geschenke und als vollauf genügende Ausstattung einer nach Heiligkeit und Seligkeit, nach diesseitiger und jenseitiger Gottvereinigung strebenden Seele, da wird man nicht so leicht der Versuchung unterliegen, nach ganz besonderen Erleuchtungen und Tröstungen, nach Ekstasen und Visionen und nach anderen außerordentlichen Dingen zu trachten, noch auch wird man den Berichten über dergleichen Phänomene ein allzu hohes Gewicht beilegen. Wo man hingegen diesen Fehler begeht, wird folgerichtig nach der entgegengesetzten Seite die Wirkung nicht ausbleiben: man wird die gewöhnlichen Mittel und Wege der Heils- und Gnadenordnung vergessen, verachten.

Die Geschichte hat dies zu wiederholten Malen gezeigt. Schon früher wurde an den Montanismus erinnert. Sein das übernatürliche Leben

ganz einseitig überspannendes Parakletentum war auf gleiche Weise eine Injurie gegen Christi Werk wie gegen Christi Person, gegen die Kirche und gegen ihre Glieder, aber auch gegen den Hl. Geist selbst, der von Anfang an der Kirche wie den Seelen sich mitgeteilt hatte. Die gleichen inneren Widersprüche und die gleich verderblichen praktischen Konsequenzen begegnen uns in den apokalyptisch-chiliastischen Konstruktionen, die sich nach ihrem Ursprunge an den Namen des Joachim von Floris knüpfen, in ihrer offen-häretischen Fassung aber durch Amalrich von Bena, Ortlieb in Straßburg, Gherardino von Borgo-S. Donnino und ihre Anhänger ausgebildet und verbreitet wurden. Hier trat der Gegensatz der Pseudomystik zur gewöhnlichen Gnadenordnung so scharf hervor, daß letztere geradezu als Schale ohne Kern, als Form ohne Geist betrachtet wurde, als veraltete, überwundene Einrichtung, die von selbst ihr Ende gefunden, seitdem (in den Tagen Amalrichs) jeder einzelne unmittelbar und in Fülle die Belehrung und Salbung des Hl. Geistes empfangen habe.

Was Irenäus für seine Zeit und im voraus gegen das falsche Parakletentum bemerkt hat,[1] wird immer wiederholt werden müssen, wenn die Theorie von einem „Zeitalter des Hl. Geistes" in irgendeiner Form erneuert wird, welche die persönliche Entgegennahme der Geistwirkungen im Gegensatze zur kirchlichen Gnadenspendung und Seelenleitung proklamiert. Sagt man, daß in unseren Zeiten reichlicher als früher der Hl. Geist seine Gnadengaben in die Seelen einsenke, so darf man mit Leo XIII. auf die Worte der Heiligen Schrift hinweisen: „Der Hauch des Hl. Geistes weht, wo er will" und „Jedem aus uns ist die Gnade verliehen nach dem Maße des Geschenkes Christi".[2] „Wer möchte aber, wenn er im Geiste die Geschichte der Apostel durchgeht, wenn er sich erinnert an den Glauben der ersten Kirche, an den heldenmütigen Kampf und Tod der Blutzeugen, an die Fruchtbarkeit früherer Epochen an großen Heiligen, — wer möchte da der Vergangenheit im Vergleich zur Gegenwart im Ernste ein geringeres Maß von Geistesgaben zuschreiben?"[3]

348 Doch nicht nur in den großen, ganze Massen ergreifenden Bewegungen zeigt sich die Unterschätzung der gewöhnlichen Gnadenordnung und die Überschätzung der außerordentlichen Wege, sondern auch im Seelenleben einzelner. Und wie leicht hier Verderben

[1] Adv. haer. V, 28, 3; II, 33, 5. Vgl. dazu Thomas A., S. Th. I, II, 106, 4 i. c.

[2] Joh. 3, 8; Eph. 4, 7.

[3] Leo XIII. an Kardinal Gibbons, 22. Januar 1899.

droht, bestätigt — wir mußten im Laufe dieser Arbeit öfter darauf zurückkommen — eine vielfache Erfahrung. Gewiß, auch dies haben wir öfters betont, die Überzeugung, daß der Hl. Geist jeden einzelnen Gläubigen innerlich erleuchtet und bewegt, diese feste Überzeugung und frohe Zuversicht ist so weit davon entfernt, eine Gefahr in sich zu bergen, daß sie von jedem Gläubigen geteilt werden muß und daß wir dessen nicht zu oft gedenken können. Wie könnten wir sonst mit der Kirche die herrlichen Hymnen und Orationen zum Hl. Geiste beten, die im Laufe des Jahres niemals verstummen! Wie würden wir der Predigt des Evangeliums freudig, willig zustimmen, wenn nicht, während das äußere Wort den Weg zu uns findet, die Gnade von innen uns erwecken und erheben, erhellen und entzünden würde! Alles Lehren und Leiten der Kirche hat ja dieses innere Wirken des Hl. Geistes zur Voraussetzung.[1] Ein und derselbe Geist ist es, der im Hörer und im Lehrer, in der Herde und im Hirten huldreich waltet — im Dienste eines und desselben Zieles, nach einem und demselben Plane, dessen einzelne Gesetze für uns mehr oder minder dunkel sein mögen, dessen Weisheit aber und dessen die beiden Gebiete zusammenfassende Harmonie uns durch den Heil. Geist selbst verbürgt sind.

Ebendarum wird ja, wie zu betonen war, die kirchliche Leitung nicht dadurch entbehrlich gemacht, daß der Hl. Geist innerlich auf die einzelne Seele einwirkt, mag dies Wirken in der gewöhnlichen Weise der erleuchtenden und bewegenden Beistandsgnade oder auf außerordentlichem Wege, wie etwa in visionärer Weise sich vollziehen.

Die Mystiker tragen Sorge, auch den zweiten Teil dieses Satzes unablässig einzuschärfen. Sie weisen darauf hin, daß die außerordentliche göttliche Führung nicht einmal die Benutzung der gewöhnlichen Hilfsmittel natürlicher Ordnung entbehrlich mache. Moses, meint Johannes vom Kreuze, erfreute sich göttlicher Erleuchtung in einem ganz unerhörten Maße. Nichtsdestoweniger ließ er sich von seinem Schwiegervater Jethro beraten, und er tat gut daran. Exod. 18, 14 ff. Wieviel mehr bleibt die Ordnung kirchlicher Leitung bestehen! Paulus war mit hohen und ganz außerordentlichen Erleuchtungen über die Geheimnisse des Evangeliums begnadigt. Und dennoch erfahren wir von ihm selbst, daß er — und zwar

[1] Ibid.; vgl. Conc. Arausic. II, can. 7; sowie Conc. Vat., sess. III, cap. 3. Dazu oben, n. 42 ff.

infolge einer Offenbarung! —, nachdem er geraume Zeit und mit herrlichem Erfolge gepredigt hatte, nach Jerusalem hinaufging, um der Muttergemeinde und den Angesehensten der Kirche, einem Petrus vor allem, sein Evangelium vorzulegen, „damit er nicht ins Leere laufe" (Gal. 2, 2). Daß nach dem gleichen Gesetze der gleiche hochbegnadigte Apostel vor Damaskus, als er dem Herrn die Frage aussprach: „Was willst du, daß ich tun soll?", die Antwort vernahm: „Gehe in die Stadt, dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst!", und daß er weiterhin durch göttliche Kundgabe an Ananias gewiesen wurde, fand an früherer Stelle Erwähnung (Apg. 9, 6 f. und 9, 10 ff.; vgl. oben, n. 69 und 70).

Hieraus ziehen die Mystiker ihre Schlüsse auf das pflichtmäßige Verhalten in ähnlichen Fällen. Glaubt z. B. jemand, zu irgendeinem besonderen Stande, zu einem besonderen guten Werke, etwa zu einem außerordentlichen, heroischen Akte durch göttliche Einsprache berufen zu sein, so muß er nichtsdestoweniger alle Mittel anwenden, welche nach der Natur der Sache zu einer vernünftigen Handlungsweise erfordert werden. Hierher gehören eben vor allem eine ruhige Überlegung im Lichte der Vernunft und im Lichte des Glaubens und regelmäßig auch sachdienliche Befragung der Erfahrenen. Siehe Scaramelli l. c. II, 162 f.; Theresia, Seelenburg, VI, 3; Johannes a Cruce, Aufstieg, I, 30. Instruktiv sind auch für verwandte Fragen die Darlegungen M. Hubers, S. I., in der Linzer Quartalschrift 1890, 324 ff.; 1889, 853 ff. Ferner siehe oben, n. 254, 335 und 336.

349 In vollem Widerspruch mit diesen Grundsätzen steht jenes exzentrische Wesen, das die seltensten Blüten und die kostbarsten Früchte gewinnen oder, richtiger gesagt, zur Schau stellen will, bevor der Boden des Herzens überhaupt für die Einsaat des Heiligen recht bereitet, das Gestein des Weltlichen und Selbstischen entfernt ist. Durch solches Wesen wird der Tiefstand des echten religiösen, mystischen Lebens zu gleicher Zeit dargetan und weiter gefestigt. Guten Schutz hiergegen bildet ein demütig-treues Festhalten an der gewöhnlichen Weise vernünftigen Handelns und kirchlicher Ordnung; denn dies ist ohne Losschälung von Sonderselbstschätzung und Sondergeist, ohne stete, energische Selbstzucht unmöglich.

Deshalb die dringlichen Mahnungen der Geistesmänner, die sicheren, weil geraden und schlichten Wege nicht zu verachten, die Mahnungen, „nicht Unsicheres für Sicheres, nicht Falsches für Echtes, Schädliches für Nützliches, Kleines für Großes, Minderwertiges für Kostbares zu halten".

„Es ist ja nicht alles, was hoch ist, auch heilig, nicht alles, was lieblich dünkt, auch gut, nicht alles, was die Menschen ersehnen,

auch rein, nicht alles, was den Menschen gefällt, auch Gott wohlgefällig." Und wiederum ist „keine Gabe gering, welche der Allerhöchste dir darreicht". Sei also dankbar, gottsuchende Seele, „auch für das geringste Gut, und der Dank für das geringste wird dich würdig machen, ein größeres zu empfangen! Laß dir stets die geringste Gabe so lieb sein, als wäre sie die höchste, und was andere verachten mögen, das soll dir als eine besondere Huld besonders liebwert sein! Denn sobald du auf die Würde dessen siehst, der dir die Gnade darreicht, kann dir keine Spende unbedeutend dünken." [1]

Dies ist gerade der Segen der geistlichen Beratung, daß sie aus der reichen Fülle der Erfahrungen die nötigen Vergleichungspunkte und damit die rechten Maßstäbe gewinnt, welche der einzelnen Seele leicht verloren gehen. Aus diesem Grunde wird ja auch ein Seelenführer sicherer die Beschaulichen leiten, wenn er sich den Kontakt mit der allgemeinen Seelsorge bewahrt.

Eine lehrreiche Illustration bieten die Aussprachen der Pastoraltheologen über die außerordentlichen mystischen Zustände und Gnadengaben. Übereinstimmend lehren sie, daß eine zu große Vorsicht geringere Gefahren bringe als eine ungenügende Prüfung. Sie fordern ferner die Einhaltung der hygienischen Gesetze. Sie betonen außerdem die Fernhaltung ungeeigneter aszetisch-mystischer Lektüre, die besonders beim jugendlichen Alter ernste Nachteile für die leibliche und seelische Gesundheit mit sich bringt. Vgl. z. B. F. A. Göpfert, Moraltheologie, 3. Bd., 4. Aufl., 1904, S. 267; C. Krieg, Wissenschaft der Seelenleitung, I, 1904, S. 162 f.; J. E. Pruner, Pastoraltheologie, 2. Bd., 2. Aufl., 1905, S. 322; J. Walter, Der katholische Priester, 1903, S. 235. Göpfert fügt die Bemerkung bei: Auch dann, wenn es um außerordentliche Gnadenerweise sich handelt, die offenbar göttlichen Ursprungs sind, solle der Beichtvater kein besonderes Gewicht darauf legen, sondern „sein Beichtkind in der (wahren) Einfalt und Demut zu erhalten suchen"! A. a. O., S. 267 f. Eine Maxime, die unentbehrlich ist und viele andere Ratschläge ersetzen kann!

Darum allein kann es sich bei diesem Gebiete handeln: zwischen 350
Unbedeutendem und Wertvollem, zwischen Täuschung und Wahrheit zu scheiden. Nicht aber kann die Aufgabe darin gesucht werden, daß, was echt, was nützlich, was groß, was kostbar ist, entwertet, oder daß, um jedem Irrtum gründlich vorzubeugen, alles ignoriert werde, was nicht ganz auf der Oberfläche liegt. Dieser letztere Standpunkt würde den unleugbaren Tatsachen des inneren und äußeren Lebens nicht gerecht, und er würde zuletzt darauf

[1] Nachfolge Christi, II, 10; vgl. David v. Augsb., De VII proc., c. 40 s.

hinausführen, soweit es auf uns ankommt, die göttlichen Absichten zu vereiteln, welche sich an die Mitteilung außerordentlicher Gaben knüpfen.

Keine Erfahrung ist so beschränkt, daß sie nicht gewisse Anknüpfungspunkte böte zur Würdigung dieser göttlichen Absichten. Wenn schon bei den gewöhnlichen Seelentröstungen des religiösen Lebens das Bewußtsein, die religiöse Wahrheit gefunden zu haben, in der Liebe und Gnade Gottes zu leben, auf dem Wege zum ewig beseligenden Besitze Gottes zu wandeln, zu den früher ungeahnten Höhen einer reineren, edleren Lebensrichtung, zu einer ganz neuen Geistesfreiheit und Willensfreudigkeit hinaufführt:[1] dann wird dies in weit herrlicherem Maße der Fall sein, wenn Gott der Seele auf den Pfaden höherer Beschaulichkeit mit Gaben von Licht und Liebe begegnet, die um so vieles über jenen bisher erfahrenen Tröstungen stehen, als diese selbst über alle äußeren Erdenfreuden hinausragen. Daher denn die Seele, wenn sie in Demut die Gaben entgegennimmt, nach denen sie nicht verlangt hat, und wenn sie in Klugheit und Treue sie benutzt gemäß dem Zwecke, zu dem sie gegeben sind, mit schnelleren Schritten auf der Bahn des Heiles zu laufen pflegt, — bereit, in allem, im großen und im kleinen, von der Hand der Vorsehung sich führen zu lassen, deren Wink sie im Willen der gottbestellten Führer anerkennt, — entschlossen und bereit, in dieser Treue und in allen Opfern auszudauern, mag es kosten, was es wolle. Und gerade diese Ausdauer, die schwerer wiegt als der mutigste Sturmlauf des ersten Enthusiasmus, kann unter die schönsten Segnungen der besonderen göttlichen Gnadenerfahrungen gerechnet werden. Denn je besonnener anfänglich die Prüfung gewesen, ob es um eine natürliche Stimmung oder um irgendeine Selbsttäuschung oder aber um göttliches Charisma sich handle, um so klarer, sicherer, ruhiger wird nachher das Urteil sein, wenn die Einsicht sich eingegründet hat, daß Gottes Gnade hier wirke. Damit ist aber unmittelbar ein weiterer unschätzbarer Gewinn dem mystischen Leben zugewachsen. Der Einblick in die Größe der göttlichen Gnade läßt den Abgrund des eigenen Nichts, wie vom leuchtenden Blitz erhellt, klarer als je zuvor erkennen und wirkt so, als Zeichen und als Schutz der

[1] Siehe oben, § 31.

Echtheit des mystischen Lebens, eine Demut, die zugleich erniedrigt und zugleich erhebt und die — der Gnadengabe schönster Erweis und köstlichster Erfolg — fort und fort nährendes Öl in die heilige Flamme der Liebe gießt, die Gott sich weiht und für die Brüder sich verzehrt.

Solche Erfahrungen sind der Nachhall dessen, was wir an den Propheten des Alten Bundes sehen, die, vom Brote der Charismen gestärkt, wie Helden ihren Weg genommen zum heiligen Berge, den Heeresmächten und Heeresführern der Zeit Trotz bietend und die kleine Schar derer um sich sammelnd, welche das Knie nicht beugen mochten vor den Tagesgötzen; sie sind der Nachhall dessen, was ein Petrus erlebt, der, dem Ende seiner Siegeslaufbahn nahe, noch immer in Jubel der Stunde gedachte,[1] da er vor Jahrzehnten auf dem Berge den Meister im Vorglanze der Herrlichkeit geschaut hatte, und sie sind in gleicher Weise ein Widerhall dessen, was Paulus erlebte, der nach vielen Jahren eines weltumspannenden Apostolates das innere Bild einer gnadenvollen mystischen Erhebung noch so frisch bewahrte,[2] als ob er es im nämlichen Augenblicke erst geschaut. Solche Erfahrungen wirkten und wirken mit zu jenem schlichtgroßen Worte, welches in allen Kindern Gottes lebt, in den besonders treuen Gottesfreunden aber das Geheimnis des Heroismus in sich schließt: „Ich weiß, wem ich glaube",[3] ich weiß, wem ich Liebe und Leben weihe, wem ich vertraue für Zeit und Ewigkeit!

[1] 2. Petr. 1, 16 ff. [2] 2. Kor. 12, 1 ff.
[3] 2. Tim. 1, 12, vgl. V. 10 und 11, sowie 1. Tim. 2, 7.

Sachregister.

(Die Ziffern verweisen auf die Seitenzahl.)

Aberglaube, abgewiesen durch die Kirche 402, 432 ff., 446 f., 450 ff., 459

Annihilation 294 ff.

Apostolat der Mystiker 79, 82, 95, 120 ff., 135 f., 270

Aszetik, ihr Begriff 102, Notwendigkeit 109 ff.; Körperliche A. 104, ihre Übertreibung 105, Motivierung 106, Sanierung 107 f.; — A. und Mystik 28, 31, 102—116, 213 f. vgl. 550, 572

Außerordentliches in der Mystik 3 f., 346 ff., siehe Phänomene

Beschaulichkeit 255—262, Verhältnis zum tätigen Leben 128 ff. vgl. 117 ff., siehe soziales Interesse

Beschauung, Verhältnis zur Vollkommenheit 188 f.; Voranschreiten zur B. 192, schlichte Beispiele 194; B. als Frucht der Betrachtung 195, Analogien 196; ob die B. ein einfacher Akt sei 196 f.; Mitwirken der Gnade 198. — Erworbene und eingegossene B. 198 (Linien-Symbolik 199 f.); es gibt eine eingegossene B. 201; ob sie erkennbar? 202, Selbstzeugnis nicht stringent beweisend 203, auch nicht die Intensität 205; richtige Beratung möglich 206; Vorandrängen zur B. unstatthaft 207. Vgl. Gebet, Stufen

Besessenheit siehe Dämonen

Betrachtung 163 ff., siehe Gebet

Bibel, ihre mystizistische Auslegung 52 ff. (vgl. 224 f.); B. als Beleuchtung der Mystik 40, 41, 72 f., 85, 117, 355, 434, 462, 500 f., 508, 564, 568, 575

Bildliche Fassung mystischer Ideen 219, 227 ff., 274 ff.; diskrete Würdigung notwendig 276—280

Charismen 30, 83 f., 99, 355—362 vgl. 401—427, 557 f. — Vgl. Phänomene

Christus in der Mystik 18—23, 74, 76, 100 f., 104, 112, 135, 139, 213, 312, 327, 334, 504; Ch. im historischen Sinne 21, 69 vgl. 381 f.

Communio Sanctorum 125, 336, 559

Dämonen, ihr Wirken überhaupt 430 f.; biblische Zeugnisse 434; es liegt nicht bloß Krankheit vor 436; kirchlicher Exorzismus und seine Kautelen 437—440; Therapie und Präservative gegen Krankhaftes 442 f.; Ätiologie solcher Krankheiten 443 f.; — kirchliche Warnung vor dem Aberglauben 431—434; Irrungen einzelner Organe möglich 440 f.; — ob Spiritismus und Hypnotismus dämonisch sind 447 ff.

Depression des Gemütes 322—327

Drei Wege 102 f. vgl. 190—192, siehe Stufen

Einsamkeit, ihr Segen 119—124

Einsiedler 117 ff.

Einswerden siehe Unio

Ekstase, deskriptive Züge in der Heil. Schrift 462, bei den christlichen Mystikern 464, bei heidnischen M. 468, 479, 487, bei Häretikern 468, 490 (Ekstasensucht). — Nichtgebrauch der Sinne bei der E. 471 vgl. 466; Verhältnis zwischen Leib und Seele während der E. 472; — Möglichkeit einer natürlichen E. 474—479; natürliche Momente bei der übernatürlichen E. 470 f., 477—483; Verdienstlichkeit während der E. 483—485. — Kriterien der übernatürlichen E. notwendig 486; negative K.: krankhafte Dispositionen 488—492 vgl. 493 ff.; weitere K. 495 f., ausreichend zum Urteil 496—499; positive K. der echten E. 499—503; spekulative Beleuchtung 503 f.

Entwerden 11, 102 ff.

Erkenntnis in der Mystik 7—10, 15, 33; ihr gutes Recht 48 ff., 52 f.; Anschauungen der theoretischen und praktischen M. hierüber 57—60; Verwahrungen der M. gegen das Grübeln 62—68 vgl. 54 f.; Notwendigkeit einer objektiven Bewährung 68 f.; E. der Geheimnisse 70 bis 72. — E. nicht suspendiert bei der Beschauung 197, 246—248

Ermüdung 321, 493 ff.

Erscheinung siehe Vision

Eucharistie 98, 112, 262 ff., 266, 295

Exerzitien 61 f.

Exorzismus, siehe Dämonen

Fortschritt im geistlichen Leben 208 f., 232, 311, 328

Freiheit des Geistes 113, 215 vgl. Individualität

Freuden des geistlichen Lebens 25, 41 ff., 217 f., 221, 226, 574; Gründe der F. 331 f. (für Anfänger und Fortschreitende), 332 (aktuale Gnaden); — Gottvereinigung (durch Christus) die eigentliche Quelle der F. 329 und 333—338, 342; — Ausschluß der Selbstsucht u. Sentimentalität 332 f., 339 ff., 564—567

Gebet überhaupt (Gradmesser des religiösen Lebens) 137 f., 141 vgl. 101, Glück des G. 138, Pflicht des G. 139, Gebetsgnaden 198, 209, 262, 546, 557. — Bittgebet berechtigt 140 f., Gegenstand des B. 142—146; latreutisches Moment 146 f. — Mündliches G., wie es verstanden wird 148, innerlich berechtigt 150—152, auch anhaltend 153; kürzere mündliche G. (Deus in adiutorium) 153—155, 270; Tadel der Nachlässigkeit im mündlichen G. 155; Schwierigkeiten 156; praktische Sätze 159—162. — Betrachtendes G. berechtigt, segensreich 163; was b. G. heißt 165 f., es beansprucht alle Seelenkräfte 166—168; Gegenstände des b. G.: die sichtbare Welt 170—176, Gott 176 vgl. 168 f., der Gottmensch 177—179; — Hilfsmittel des b. G. 179—182; verschiedene Weisen 183; Wert und Grenze der Anleitung 185. Vgl. Beschauung, Stufen

Gegenwart Gottes, Wandel in der G. 267—271

Geheimnisse 6—9, 70—72

Geist, der Hl., sein Wirken 54, 136, 567—571; Gaben des Hl. G. 197, 252, 518, 546, 569

Gelassenheit 102 ff., 113, 319, 343; falsche G. 290 ff.

Gemüt in der Mystik 9, 29; nicht einseitig zu pflegen 2, 48, 99, 117, 264; — Gemütsleiden 322 ff.

Glaube 43—47, 70—73, 198, 262, 561

Gleichnisse in der Mystik 219, 227 f., 274—280

Gnade 18, 27, 54 f., 198, 238, 262, 332, 518, 546, 567—571
Gottvereinigung, die Mystik beherrschend 94—96 vgl. 27, 32, 112, 136, 564—566 vgl. Unio; Gotteskindschaft 23, 44 ff.

Heilige 97 f., 307, 394 f., 400, 529, 538, 560; — Heiligsprechung 389 ff.
Heilungen 368 f., suggestive H. 402—404 vgl. 368, beschränkt auf funktionelle Defekte 404 f.; Unmöglichkeit, die H. der Kanonisationsprozesse auf Suggestion zurückzuführen 407 ff.; Kriterien nach Benedikt XIV. 410 f.
Hellenische Mystik 59, 487
Historische Grundlage des Christentums 21, 68 f., 381 f.
Hygienische Rücksichten 217, 225 f., 238, 321 ff., 326 f.
Hypnotismus 445 ff.; ob dämonisch? 447 ff.
Hysterische 323, 496 f., 498 f.; Vorsicht gegenüber den H. 406

Indifferenz (nach Fénelon) 300 f.
Indische Mystik 60, 240, 291, 487
Individualität im geistlichen Leben 145, 156, 162, 174, 185 f., 188, 215, 252, 316, 341
Innerlichkeit 1, 25, 41 ff., 96; intensive Pflege der J. 119 ff. vgl. 164 f.; siehe Gebet
Inspiration 252; scheinbare J. 203 f.
Jenseitsstand (erklärt das mystische Leben) 196 f., 253, 312, 329, 345, 378 f., 380, 503

Kirchlichkeit, K. der Mystik fälschlich bestritten 73 f., vielfach bestätigt 75 ff.; weshalb die M. kirchlich sei 79—82; weshalb die M. von der Kirche gefördert werde 82—84; ferner vgl. 356—362, 517—524, 557—559. — Das mystizistische Sondertum verurteilt 8, 14, 16, 23, 72, 91—93
Krankhaftes 5, 40, 226, 296, 323, 326, 429 f., 488 ff., 496—498, 540
Kriterien für die Echtheit der Charismen 222, 238, 270, 347, 519, 544—556. — Historische K. 382 bis 399; von der Kirche gewünscht 386 ff., besonders betätigt bei der Heiligsprechung 391—393; — Recht der historischen Kritik 396 f., aber auch Pflicht, die Tatsachen anzuerkennen 398. — Kriterien für die übernatürliche — bezw. dämonische Verursachung 401 f., 427 f. — Nähere Darlegung der negativen K. 488, 495, 544 ff., der positiven K. 499, 501, 555

Lebensideal der Mystik 29, 96 bis 101, 111, 115, 119 ff. vgl. 337 f., 550, 556
Legendensucht, kirchlich abgewiesen 382 ff., 386 f., 393—398
Lehrsystem der Mystik 93—96, vgl. 518 f.
Leiden 125, 270, 320; Gemütsleiden 322 ff.; siehe Prüfungen
Lesung, geistliche 181 f., L. der mystischen Schriften 211, 226, 286 ff. vgl. 34—38
Liebe, das Herz der Mystik 9—11, 29, 73, 108, 136, 218, 358 f., 565; Stufen der L. nach Fénelon 299
Literarische Würdigung der Mystik 36—38 vgl. 34 f. u. 271 ff.
Liturgisches Leben 75—79, 134, 253, 482

Mysterien 5—8
Mystik, was M. nicht ist 5 vgl. 2; Wortbedeutung der M. 6; allgemeine sachliche Würdigung 9—14; M. gegenüber dem Mystizismus

14—17 (vgl. 33, 88, 240, 289 u. ö.); christlicher Charakter der M. 18—23, 334; M. des gewöhnlichen, christlichen Lebens 25—27 (vgl. 41—48) 518 vgl. 541 f., 557, 574. — M. im engeren und weiteren Sinne, begrifflich gefaßt 27—30; — M. als Wissenschaft 30; ihr Gegenstand 31 f.; Erkenntnisquelle 32; Methode 34; Nutzen 34 f.; theoretisches Interesse 36; literarisches J. 36—38 (vgl. 282); psychologisches J. 39 vgl. 231. — Intellektuelle Seite der M. 54 bis 73; ethische Würdigung der M. 102 f., bes. 115 f.; soziale Würdigung 117—136. — Mystik und Scholastik 10, 60, 66 f., 74

Mohammedanische M. 69, 85 f., 175 f.

Nacht, die dunkle N. bei Johann v. Kr. 113 vgl. 315

Nächstenliebe, im mystischen Leben betont 117 ff., 121, 127, 270, 335, 360, 550, 556, 565; vgl. Soziales Interesse

Naturmystik 170 ff., 378 f., 482, 505, 562

Negationen 246 f., 282 f.

Neuplatonische Mystik 140, 240, 291 f., 385, 468

Offenbarung, ihre Möglichkeit 15, 365—368, 505 vgl. 517 f.; untergeordnete Bedeutung der Privatoffenbarung 505 f., 518—524; Kriterien notwendig und von der Kirche gefordert 386 ff., 519 f., 544—556. — Vermeintliche Offenbarungen 524 ff. — Vgl. Phänomene, Visionen

Pantheismus 16, 240

Passivität, kann nicht Charakteristikum des mystischen Lebens sein 30, 203 f., 236 f., 243 f., 246 f.; dies wäre unteleologisch und widerspruchsvoll 248, 252 f.; „passives" Gebet 250 f., 257 f.

Persönlichkeitspflege 102, 115, 119, 163 f., 257, 550, 556

Phänomene, außerordentliche Ph. 3—5, 28 f., 346 f.; — Übersicht 344 f., nach Görres 350—353 vgl. 360—362, nach Thomas v. A. 353; beim hl. Paulus 355—362. — Möglichkeit der Ph. 364, an Beispielen gezeigt 365—369; die Ph. widersprechen nicht der Naturordnung 369 f.; — sind positiv konvenient 370 f., 373 f., 376 bis 381; — Wundersucht zu tadeln, nicht Wunderglaube 372, 393, 396, 399; — Einschränkung, nicht Abolition der Ph. in der nachapostolischen Zeit 374—376. — Einzelprüfung der Ph. 381 ff., 399 ff. vgl. 541; — Ausscheidung der pseudomystischen Ph. 429 ff., 486 ff., 524 ff. vgl. 539 ff., 544 ff. — Hinordnung der Ph. auf die Gemeinschaft 354, 557—559; Überschätzung der Ph. ist zu meiden 346, 381 f., 399, 401, 518, 560—566

Pietismus 14, 48

Prüfungen (Leiden) des mystischen Lebens 313; Beispiele 314, Gleichnisse 315, 316 f.; Früchte der P. 318 f., 323, 339; äußere P. 319 f. vgl. 125, 270; — tiefere Auffassung der P. 327

Psalmen 40, 162, 163, 270

Pseudoprophetien 520, 526 ff.

Psychologisches 39, 157, 203—205, 231, 239, 247—249, 251, 318, 331, 333 f., 475, 493 f., 535—537, 541 f., 545—548

Quietismus 14, 30, 76 ff., 87, 131 f., 179, 207, 240, 289—313

Relativität des mystischen Lebens 289 ff.; R. des sittlichen L. 221,

296, 305 ff.; R. der Beschauung 254 ff., 311 ff.; R. unseres Erkennens 62 ff., 310
Religiöses Erleben 1, 25, 40, 41—48, 54, 194, 273, 333 f., 338, 344, 518; — r. E. nicht zu überspannen in seiner Bedeutung 48 ff.
Ruhe, Gebet der R. 215 ff., 225 ff. vgl. 223 f.

Sakrament 74, 77, 87—89, 112, vgl. 262, 379
Sammlung 132, 256, 268 ff.
Scholastik 10, 60, 66 f., 74
Schwärmerei 5, 14—17, 88, 240, 291 ff.
Seelenburg 211 f.
Seeleneifer 124 f., 218, 222, 270, 337
Seelenleitung 156, 185, 206—208, 227, 232—234, 267—270, 300 f., 307—309, 316, 321, 324, 326, 332, 340 f., 342 ff., 418, 524, 529, 540, 547, 549, 551, 552 f., 571—573
Selbstdienst verurteilt 99, 267, 317 f., 323, 334, 565—567
Seligkeitsstreben 298—304, 320
Separatismus 8, 14, 16, 23, 72, 91—93
Soziales Interesse und soz. Segen der Mystik 117 ff., 135 f., auch zeitlicher Segen 122; Beispiele 124—128. — Vgl. 222, 267, 335—338, 354 ff., 360, 501 ff., 557—559
Spiritismus 380, 445 f., seine Ausbreitung 453; — ob dämonisch? 447—449 vgl. 462; Versuche, einzelne Phänomene natürlich zu erklären 451 ff.; vielfach Betrügereien nachgewiesen 454 ff.; — nicht Wirkungen der Abgestorbenen 457. — Religiöser Unwert des Sp.; sein Gegensatz zur wahren Mystik 457 bis 462
Sprache der Mystiker 37 f., 197, 238 f., 250; — nicht völlig adäquat 271—273; Gleichnisse als Hilfsmittel 274 ff., 288 f.; absichtliches Dunkel verwehrt, aber eigene Terminologie berechtigt 281 ff.; hermeneutische Bemerkungen 285—289
Stigmata, verschiedene Beispiele 419 f.; verschiedene Beurteilung 421 f.; natürliche St. nicht nachgewiesen 422 f. und schwer nachzuweisen 423—425; St. als Charisma 425 vgl. 559; Berücksichtigung psychologischer Momente 426 f.
Stufen des mystischen Lebens 186 ff., 210 ff., 222 ff.; — Zusammenhang mit der sittlichen Vollkommenheit 187, 190 f., 192 f. vgl. 199 f., 213 f., 299; — St. oft nur = Variationen 209 f.; — Gebetsst. nach Theresia 214—222, nach Scaramelli 223 bis 230; Beurteilung 231 vgl. 222, 224, 228; Maßhaltung geboten 232 ff.; — ausreichende Gruppierung 237; — Gemeinsames der St. 238
Sündelosigkeit, fälschlich behauptet 296, 305—310, vgl. 318
Sufismus 85 f.

Tätiges Leben, betont in der Mystik 3, 13, 29, 47, 82, 98, 117 ff., 125, 208, 267
Täuschungen 34 f., 249, 308, 486, 524 ff., 529, 535, 539 f., 546 f., 563; — Übertreibung der Gefahr der T. 212 f.; — Schutz gegen T. 213 f., 544 ff., siehe Kriterien
Terminologie 59, 281, 515, siehe Sprache
Theosophie 15, 49—54
Tröstungen 328—345, siehe Freuden

Unio mystica 27, 32, 94—96, 219 bis 230, 255—262, 266—271, 285, 301, 312, 336 ff, 344 f., 558
Unsterblichkeit 380, 460

Veräußerlichung, Schutz gegen V. 121, vgl. 1, 163, 538 f.
Vereinfachung des religiösen Lebens 194, 270; — V. der Akte im mystischen L. 196, 203, 245, 260 f.
Verlangen nach den mystischen Gnaden, in welchem Sinne es verwehrt sei 545 f., 548, 553, 561—566, 572, in welchem Sinne gestattet 567
Vermählung als Bild der Gottvereinigung 219, 229, 275—280
Versuchungen 305 ff., 310 ff., 318; vgl. Prüfungen
Vertrauen 318 f., 324—326
Visionen, verschiedene Arten 506 ff., 514—516; körperliche V. 507; imaginative V. 508, intellektuelle V. 509—511; Schwierigkeit der Abgrenzung der einzelnen Arten 510, 512—514. — Warnung vor Überschätzung der V. 518 ff. — Visionäre Irrungen 524 ff.; auch bei den Heiligen möglich 529—533; verschiedene Erklärung dieser Tatsachen 534 f., die Abhängigkeit von Zeitanschauungen 536 f.; Folgerungen 538. — Kriterien inbezug auf Visionen: Krankhaftes ist leichter auszuscheiden 539 f.; schwieriger ist es, in jedem einzelnen Falle zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen Grenzen zu ziehen 541 bis 548 vgl. 554 u. 481; Kriterien gegen die Echtheit der Visionen: Widerspruch mit Schrift und Kirchenlehre 548, Mangel an sittlicher Bewährung 550, Scheu vor jeder Nachprüfung 551, Haschen nach Gesichten 553; Kriterien für die Echtheit 555

Wachsamkeit 211
Weltflucht der Mystiker 117, relative W. statthaft und segensvoll 119 ff.; siehe: Soziales Interesse

Zwangsgedanken 323 f., 540

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV5082.Z3 C001
EINFUHRUNG IN DIE CHRISTLICHE MYSTIK 3.
3 0311 00038 0639

BV 5082 .Z33 1908
Zahn, Joseph, 1862-
Einfeuhrung in die
christliche Mystik

3 0311 00038 0639